PRÉSENTATION

I. *SUR LA RELIGION*, UN « PARALIPOMENON »

Du *Monde comme volonté et comme représentation*, œuvre maîtresse de Schopenhauer, l'esprit retient plus distinctement son beau titre que l'année de sa parution : 1819. Cette publication et son auteur n'accèdent pas à la célébrité à la faveur d'une nouvelle édition (1844) et de publications connexes telles que *La Volonté dans la nature* (1837) ou le *Fondement de la morale* (1841) : les *Parerga et Paralipomena* (1851), « petits écrits philosophiques [1] », sont le signal enfin parvenu d'un intérêt manifesté parmi un public jusque-là recherché en vain. Ces textes sectionnés en paragraphes peuvent se prêter à une lecture superficielle et exclusive : c'est bien ainsi qu'ils ont été pratiqués au départ, et Schopenhauer n'y invitait-il pas

1. *Parerga et Paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, t. IV et V, éd. W. v. Löhneysen, Klett/Cotta, 1965, rééd. Suhrkamp, 1986 (noté SW). Schopenhauer définit en sous-titre les *Paralipomena* comme des « pensées séparées, mais ordonnées systématiquement sur divers sujets ». « *Parerga* » désigne un travail annexe (*parergon*, en grec) et « *paralipomena* » « ce qui a été laissé de côté ». Jusqu'au XVI[e] siècle, ce terme, mis en usage par saint Jérôme, renvoyait au *Livre des Paralipomènes* de l'*Ancien Testament*. Celui de *Chroniques* lui a été substitué, notamment depuis la traduction de Luther, *Die Chronika*. Sur ces questions, *cf. Dictionnaire de la Bible*, Letouzey & Aîné, t. IV, p. 1219-1222.

lui-même, qui les décrivait à son éditeur, Brockhaus, comme une « philosophie pour le monde [2] » ? Mais l'ordre architectonique est clairement précisé par Schopenhauer en préface à la troisième édition du *Monde* (1859) : « Tous les morceaux réunis sous le second mot de ce titre [*Parerga et Paralipomena*] ne comprennent que des additions à l'exposé systématique de ma philosophie [3]. »

Sur la religion n'échappe pas à la règle voulue par son auteur et reprend les thèses des Suppléments de 1844 au *Monde* [4]. La religion et la philosophie sont considérées sous un angle extérieur, celui de leur auditoire : les capacités intellectuelles des hommes les orientent soit vers la religion, plus accessible, soit vers la philosophie, réservée à une élite. Tel est le thème essentiel du « dialogue » entre Démophèle et Philalèthe (paragraphe 174), premier « moment » du texte, un dialogue très animé, riche en critiques acerbes et en formules parfois violentes à l'égard des institutions religieuses [5]. Le nom de Démophèle, porte-parole des religions, révèle d'ailleurs par son étymologie — grecque — le point de vue du philosophe : Démophèle est le « trompeur du peuple ».

Pourtant, les longues diatribes de Philalèthe contre les religions, nourries de multiples références historiques, surprennent : Schopenhauer, dans les paragra-

2. Lettre du 26 juillet 1850 (*in* R. Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990, p. 413).

3. *Le Monde*, trad. A. Burdeau, rééd. 1966, PUF, 1984, p. 21. Il y a en fait une seule œuvre proprement dite « *le* » *Monde* : tous les autres titres commencent par « sur... » (ou « De... », selon les traductions) *(Sur la volonté dans la nature, Sur la liberté de la volonté, Sur le fondement de la morale...)* et sont des « dissertations », à l'image de celle que Schopenhauer publiait en 1814 pour obtenir le grade de docteur, *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante.* Le présent travail s'efforce de préciser les ajouts, de définir un ordre chronologique, bref de manifester les liens organiques qui contribuent à la diversité dans l'unité systématique d'une œuvre toujours présupposée.

4. Essentiellement le chapitre 17, *op. cit.*, p. 851 *sq.*

5. *Sur la religion* occupe les paragraphes 174 à 182 des *Paralipomena.*

phes suivants (175 à 182), adopte les thèses mêmes de Démophèle, à savoir la nécessité *morale* de la religion en tant que discours allégorique, et se livre à une série de développements, de longueur diverse, où se côtoient le christianisme, le judaïsme et les religions d'Asie. Les références sont alors plus précises, les jugements plus nuancés, mais le style ne change pas, dense, vif et assuré : en cela, et aussi à certaines redites, on perçoit que l'écriture de *Sur la religion* a été rapide. Or un discours à vocation philosophique émaillé de dissertations aussi insistantes qu'approfondies sur les religions, reflet affiché du *Monde,* n'autorise-t-il pas la définition d'une visée religieuse de cette philosophie ? Question paradoxale et pressante : *Sur la religion,* texte ultime et annexe, ne permet pas d'en décider à lui seul.

Le chapitre 17 des Suppléments au *Monde* (1844), « Sur le besoin métaphysique de l'humanité », que prolonge *Sur la religion,* correspond au projet de Schopenhauer : construire une métaphysique [6]. Si cette construction trouve un aboutissement avec *Sur la religion,* son examen doit surtout permettre d'assigner leur statut aux religions en tant que telles à l'intérieur du système. Schopenhauer parvient-il à instaurer sur le « *Kampfplatz* » de la métaphysique, ce « terrain où se livrent ces combats sans fin », selon le portrait qu'en dresse Kant dans la Préface à la *Critique de la raison pure,* une paix plus définitive que celle proposée par le philosophe critique [7] ?

6. La préface à la première édition du *Monde* décrit la métaphysique comme un « élément » de l'« unique pensée », l'existence de la *volonté* dans le monde. Schopenhauer écrit aussi, dès 1813 : « Sous mes mains, et plus encore dans mon esprit, croît une œuvre, une philosophie, qui doit être *en une seule* l'éthique et la métaphysique » (in A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass,* éd. A. Hübscher, Kramer, 1966-1975, rééd. DTV, 1985, t. 1, p. 54 ; noté HN). Il emploiera par la suite et indistinctement les termes « philosophie », « éthique » et « métaphysique » (*cf.* par exemple *De la volonté dans la nature,* trad. E. Sans, PUF, 1969, p. 197).

7. *Critique de la raison pure,* trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1984, p. 5 (noté CRP).

II. L'HÉRITAGE KANTIEN

1. Représentation et raison

Les hommes, « animaux métaphysiques », posent la question de leur « propre existence [8] », et recherchent sa cause ultime. Profitant de cet état de fait, la religion apparaît, qui prétend aider l'homme « commun » à répondre à ses questions au moyen d'un discours spécifique doté de sens. Elle exploite le prisme allégorique au profit d'un pur exercice du pouvoir, se faisant passer pour une réponse à l'interrogation métaphysique. Schopenhauer distingue alors très clairement le discours religieux du discours philosophique. L'un et l'autre recouvrent deux types de « métaphysique », appelés respectivement « doctrine de la croyance » et « doctrine de la persuasion » [9]. La caractérisation formelle et fonctionnelle de la religion comme langage spécifique s'avère particulièrement féconde : ce premier « discours de métaphysique » s'adresse à l'homme peu doué en cette matière en le soumettant au jeu de l'allégorie, c'est-à-dire en se présentant « *sensu allegorico* ». La philosophie, elle, tient un discours où le sens serait identique aux mots qu'elle emploie, objet d'une interprétation « *sensu proprio* » [10].

8. *Le Monde, op. cit.*, p. 851.

9. *Ibid.*, p. 857. Burdeau commet un faux sens en traduisant « *Überzeugungslehre* » par « Doctrine de la raison ». Sous le terme allemand « *Glaubenslehre* », on peut entendre « doctrine de la foi », mais le français « croyance » est plus adéquat, car générique : il implique aussi bien la foi au sens strictement religieux. Sous ce terme, Schopenhauer envisage la religion à la fois comme attitude spirituelle et institution historiquement considérée, les deux champs sémantiques se recoupant pour s'opposer à la philosophie.
En 1819, Schopenhauer évoque les « systèmes éthiques, aussi bien philosophiques que fondés sur les doctrines de la foi [*Glaubenslehren*] » (*ibid.*, p. 455 ; traduction modifiée). La distinction est précisée dans le manuscrit de 1828 : « Comme mot allemand pour *philosophie* me paraît adéquat *doctrine de la persuasion*, au contraire de la *doctrine de la croyance*. C'est-à-dire que celle-ci a de fait le même objet [*Thema*] que la philosophie, à savoir rendre ultimement compte du monde en général » (in HN, *op. cit.*, t. 3, p. 449).

10. *Le Monde, op. cit.*, p. 858-861. *Cf.* aussi p. 1400.

Les deux types de discours, rapportés à un sujet, prennent sens à l'intérieur du « monde comme représentation ». Le chapitre 17 des Suppléments est en effet relié aux premiers paragraphes de l'édition de 1819, où la philosophie est définie comme la « science du général », qui s'efforce de saisir « toute la multiplicité du monde réduite à un petit nombre de concepts essentiels [11] ». La manifestation de la religion et de la philosophie — et leur concurrence éventuelle — tient d'abord à la généralité — et à l'usage — de concepts qui ont leur siège dans la raison humaine.

Schopenhauer propose une définition sensualiste de la raison, et trouve une filiation dans la philosophie de Locke, qui « signale très nettement l'existence des notions abstraites et générales chez l'homme comme le trait qui le distingue de l'animal [12] ». Cette théorie est aussi une interprétation de la philosophie de Kant : la raison et ses représentations ou concepts sont liés génétiquement à l'entendement et à la sensibilité, lieux de la représentation intuitive, celle-ci opérant selon les « formes générales de tout objet », présentes dans le sujet, temps, espace et causalité [13]. Mais Kant n'a pas nettement établi, selon Schopenhauer, le rapport entre la « connaissance intuitive » et la « connais-

11. *Ibid.*, p. 121. *Cf.*, pour les renvois, la Table des suppléments mise au point par Schopenhauer (p. 1432).

12. *Ibid.*, p. 68. Schopenhauer renvoie aux chapitres X et XI du livre II de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* (trad. Coste, Vrin, 1972, p. 103-117). Locke y expose la formation des idées abstraites à partir de la perception des choses particulières, idées auxquelles correspondent des « signes généraux » dont sont dépourvus les animaux (*cf.* p. 114-115). Sur cette question, *cf.* M. Elie, « Instinct, entendement et raison : la référence à l'animal chez Locke, Hume et Schopenhauer », in *75. Schopenhauer-Jahrbuch*, Königshausen & Neumann, Würzbourg, 1993, p. 11-26.

13. Schopenhauer, dans un développement ajouté en 1844, estime que la philosophie de Kant « confirme et élargit la philosophie de Locke » (p. 523-524 ; *cf.* aussi p. 760-761). Cet ajout a son parallèle dans un passage capital de *La Volonté dans la nature* (1836), où le philosophe affirme être parvenu « au même résultat que Kant » en « partant du monde objectif comme donnée » (*op. cit.*, p. 129) tout en posant la nécessité d'un sujet. *Cf.* aussi *Quadruple Racine* (éd. F.-X. Chenet et M. Piclin, Vrin, 1991, p. 66 *sq.*).

sance abstraite » [14]. Chez Kant, la connaissance proprement dite naît de la synthèse du donné, reçu dans l'intuition sensible, et du concept spontanément produit par l'entendement. Cette synthèse est a priori, mieux, transcendantale, elle ne détermine que les conditions de l'expérience *possible.* Schopenhauer met en cause la nature même du transcendantal en tant que possibilité ou usage a priori de la connaissance et modifie radicalement la relation intuition/concept : la vérité de ce qui est saisi dans l'intuition ne saurait provenir du concept, qui tire au contraire sa vérité de la donnée intuitive [15]. Le passage de l'intuition au concept, ou réflexion, permet au sujet de s'affranchir partiellement des conditions temporelles de l'intuition, de s'élever au-dessus du simple présent propre aux animaux, bref de délibérer sur son action passée et à venir, et, insiste Schopenhauer, de spéculer sur la mort en général et sa mort en particulier [16].

Le langage et les mots sont le milieu de cette réflexion, qui correspondent au caractère abstrait des concepts, jamais susceptibles par eux-mêmes d'une démonstration expérimentale, à la différence des représentations intuitives [17]. Les représentations abstraites permettent la formulation de jugements selon le « principe de raison suffisante de la connaissance [18] ». Celui-ci examine la vérité des propositions scientifi-

14. *Ibid., op. cit.*, p. 64 *sq.* ; *cf.* aussi l'*Appendice* sur la critique de la philosophie kantienne, p. 547.

15. Kant désigne l'espace et le temps « sources de connaissance » en tant que simples « formes pures de l'intuition sensible » (CRP, *op. cit.*, p. 66). Schopenhauer interroge Kant sur le « contenu de ces formes » : la notion de représentation, définie par la mise en place de la corrélation absolument nécessaire entre le sujet et l'objet (« Le monde est ma représentation », première phrase du *Monde, cf.* aussi *ibid.*, p. 52 et p. 63), suffit à embrasser — et simplifier — la palette des facultés subjectives, en particulier l'entendement (« Je rejette toute la doctrine des catégories... », *ibid.*, p. 567).

16. *Ibid.*, p. 66. La réflexion, « reflet » de la connaissance intuitive (*ibid.*, p. 65), est aussi son « ectype » [« *Ektupos* »] (p. 568).

17. *Ibid.*

18. Seconde « forme » du principe de raison suffisante, qui correspond à la « seconde classe d'objets sur le sujet » (*Quadruple Racine, op. cit.*, p. 92 et 234).

ques en confrontant leur généralité conceptuelle au cas particulier révélé par l'intuition : « Ce qui est vrai des concepts est vrai des jugements qu'ils ont servi à former, et aussi de toutes les sciences [19]. » Bien plus, affirme Schopenhauer, le « monde tout entier de la réflexion repose sur le monde de l'intuition et y a ses racines [20] ». L'intuition est donc première dans l'ordre logique et chronologique de la perception des phénomènes, en tant qu'« intuition a priori des conditions de la possibilité de l'expérience », appliquées immédiatement à celle-ci [21]. Les discours formés de ces concepts s'étendent à toutes les activités humaines réfléchies, « la science, [...] les dogmes et les superstitions », et les « philosophies », Schopenhauer soulignant alors que « cette prescience de la mort » est commune à celles-ci et aux religions : elle est même leur « principe » [22]. Simplement suggérée dans *Le Monde* de 1819, la comparaison entre la religion et la philosophie, réfléchies en et par la représentation, est effective en 1844. Le sens du discours religieux renvoie par conséquent à la représentation d'un sujet, et plus particulièrement à sa raison. Un constat identique s'impose sur le discours philosophique comme doctrine de la persuasion, fondée sur la corrélation des objets avec la structure formelle a priori du sujet, à savoir l'espace et le temps. Cette corrélation permet à la philosophie de considérer le monde comme représentation et de tenir sur ce dernier un discours selon le « sens propre », c'est-à-dire véritable, prouvé par les conditions de l'expérience en général.

La théorie schopenhauerienne de la représentation

19. *Le Monde, op. cit.*, p. 101.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.* L'intuition a son domaine immédiat dans l'expérience : ses formes *a priori* y légifèrent. Comme l'écrit E. Cassirer : « Ce que nous avons coutume d'appeler intuition empirique des choses est donc en vérité, si nous l'envisageons d'après ses propres fondements, une intuition purement intellectuelle » (in *Les Systèmes post-kantiens*, trad. Collège de philosophie, Presses universitaires de Lille, 1983, chap. VI, p. 327).
22. *Ibid.*, p. 67 (traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 75).

fonde une conception de la philosophie dont les conséquences intéressent la critique de la religion : Schopenhauer décrit la situation historique des religions, qui ont pour ambition avouée de « se présenter comme vraies *sensu proprio* [23] », et de faire concurrence à la philosophie, « seconde catégorie des théories métaphysiques, celles qui portent leur garantie en *elles-mêmes* [24] ». Il faut à présent interroger la teneur de l'antagonisme latent de la religion avec cette « seconde catégorie » : si la philosophie est un discours qui trouve sa justification, sa « garantie », dans l'expérience intuitive, c'est-à-dire à l'intérieur de structures subjectives immédiatement liées à un donné tangible, qu'est-ce qui légitime ce nom de « métaphysique » ? N'y a-t-il pas contradiction dans les termes, et comment a fortiori prétendre expliciter celle-ci *sensu proprio* ?

2. La critique du théisme

L'établissement des conditions de possibilité de la religion et de la philosophie réunies sous le nom de métaphysique pose en même temps le problème des conditions de leur objet. Les questions que se posent des hommes intellectuellement différents sont les mêmes, la religion et la philosophie ont en commun la prétention d'y répondre et la ressemblance, si elle n'est pas de pure forme, serait bel et bien de fond. C'est à ce point que Schopenhauer écrit : « Nue, la vérité ne peut apparaître devant le peuple. » Il ajoute : « Cette nature allégorique des religions les dispense également des démonstrations que la philosophie est obligée de fournir, de la nécessité de l'examen [...] [25]. » Tout serait donc une affaire de condition, plus exactement d'intention (persuasion ou croyance) et de réception (qualités intellectuelles) du discours. En leur teneur propre, la religion et la philosophie sont-elles identiques ?

23. *Ibid.*, p. 860.
24. P. 860 (en italiques dans le texte).
25. *Ibid.*, p. 858-859.

Il faut ici interroger le terme « métaphysique », en facteur commun aux deux disciplines, à commencer par son occurrence dans le titre du chapitre 17 : « Sur le besoin métaphysique de l'humanité [26] ». Il a, et avec lui l'expression « besoin métaphysique », une résonance kantienne : cette notion de « besoin » semble faire écho à la raison spéculative kantienne et à son besoin d'« inconditionné ». Kant est, on le sait, la source primordiale du système schopenhauerien, mais, surtout, si la philosophie de Schopenhauer répond elle aussi à un « besoin métaphysique », alors l'exposition de la solution à ce besoin correspond du même coup à une interprétation critique de la philosophie de Kant en laquelle il s'avère nécessaire de chercher les fondements de sa critique de la religion.

On chercherait en vain dans la *Critique de la raison pure* une définition explicite de la religion : Kant se place toujours sur le plan du transcendantal, et celle-ci n'est envisagée qu'en rapport avec la raison et ses concepts spécifiques, indépendants de l'expérience [27]. Certes, Kant relève qu'« il n'y a rien en nous de plus élevé [que la raison] pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée [28] », et prend acte de la nécessité, naturelle à la raison, de produire des principes transcendants, victime d'une apparence transcendantale vécue sur le mode de la réalisation d'une connaissance : celle-ci est pour la raison une « *illusion naturelle* et inévitable [29] » qui la porte à supposer l'existence d'un Être suprême, cause inconditionnée de la totalité des conditions des phénomènes. Mais le sens kantien du « besoin métaphysique » est inconciliable avec la déconstruction radicale des facultés par Schopenhauer, à commencer

26. La première occurrence du terme « métaphysique » figure dans *La Volonté de la nature* (*op. cit.*, p. 197, « Perspectives sur l'éthique »). Elle est presque systématique dans *Le Fondement de la morale* (*cf.* notamment chapitre IV).

27. *Cf.* CRP, *op. cit.*, Dialectique transcendantale, p. 275, note de la seconde édition.

28. *Ibid.*, p. 254.

29. *Ibid.*

par la raison, qui perd son statut de faculté des « principes ». Bien plus, Schopenhauer achève la déconstruction de la Dialectique transcendantale en supprimant tout son caractère a priori : il lui confère d'emblée un statut historico-empirique [30]. A l'intérieur de la Dialectique transcendantale, Schopenhauer accorde en effet une place déterminante à la septième section de l'Idéal de la raison pure, « Critique de toute théologie fondée sur des principes spéculatifs de la raison [31] ». Ce passage, « dans une certaine mesure le but et la fin de l'œuvre entière », remarquable aussi par son caractère « polémique [32] », comporte ce qu'il estime être un acquis historique : la mise à bas de tout argument soutenant l'existence ou la nécessité de la supposition de Dieu, argument désigné ici comme ailleurs par Schopenhauer sous le nom de théisme. Tout discours se fondant sur ou — ce qui revient au même — menant à cet argument relève de la religion, c'est-à-dire de la métaphysique dogmatique [33]. L'élargissement historicisant des thèses de Schopenhauer sur la religion s'explique par le fait qu'il a quitté la sphère transcendantale et restauré l'expérience dans sa légitimité, non pas seulement l'expérience intuitive, mais cette « *cognitio ex datis* [34] » qu'est la connaissance historique, cela à l'intérieur même de sa critique de Kant. Le parallèle opéré entre l'interprétation de Kant

30. *Ibid.*, p. 641. Kant l'annonçait lui-même dans sa Préface à la seconde édition (*ibid.*, p. 26), mais seuls le genre et le niveau rhétoriques de ce texte l'autorisent à citer des noms, des courants de pensée : le corps de la CRP en est presque entièrement dépourvu.

31. CRP, *op. cit.*, p. 446. De tous les titres figurant au sommaire de la *Critique de la raison pure* en son entier, celui de cette section est le seul à porter le terme « critique » : il s'agit bien d'un « point d'orgue ».

32. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 641

33. *Ibid.*, p. 446 (ajout de 1859 ; traduction modifiée) . « Il [Kant] a éliminé de la philosophie le théisme, car dans la philosophie entendue comme science, et non comme doctrine de la foi [*Glaubenslehre*], il n'y a que les données empiriques ou les résultats de démonstrations certaines qui puissent trouver place. » *Cf.* aussi p. 528-531 (1819 ; p. 530, à partir de « La théologie spéculative... », ajout de 1844).

34. CRP, *op. cit.*, p. 560, « Connaissance d'après les faits ».

et la nécessité corrélative de mener des « recherches historiques [35] » illustre aussi bien l'idée d'une confluence objective des thématiques religieuses et philosophiques à travers les âges, même si, en 1819, Schopenhauer propose ces recherches à titre d'hypothèse (« Il faudrait... »), mentionnant des « peuples anciens, étrangers à l'Europe », ou des « peuples monothéistes [36] ».

Tout en soulignant l'utilité « historique » de cette partie de la *Critique de la raison pure*, Schopenhauer veut en montrer l'inanité philosophique : il émet des reproches formels en ce qui concerne la question spécifique de l'existence de Dieu, mais, surtout, s'en prend au pouvoir exorbitant conféré à la raison. Sa lecture s'en tient exclusivement à l'Esthétique transcendantale qui présente un « intérêt général, permanent et purement philosophique [37] ». Kant s'attachait à distinguer les concepts d'entendement (Analytique des concepts) des concepts de la raison ou « idées » (Dialectique transcendantale), séparées du donné formel intuitif (Esthétique transcendantale) nécessaire aux premiers dans la possibilité de leur usage strictement empirique (Analytique des principes) : de cette séparation, la raison concluait à la possibilité pour ses propres concepts, l'âme, le monde, et surtout Dieu, d'un usage constitutif de l'expérience. Chez Schopenhauer, les deux types de concepts ne font plus qu'un, la fusion annihilant ceux d'une raison qui n'est plus faculté de l'inconditionné, mais simple auxiliaire discursif de l'entendement intuitif fondateur de la connaissance selon le principe de raison suffisante.

La critique de la raison par Schopenhauer se porte également sur le terrain — qui est aussi le sien — des successeurs de Kant. On peut en trouver une pre-

35. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 610.

36. *Ibid.*, p. 610-611 Les multiples références des pages 611-612 sont des ajouts (de 1844, ou manuscrits et ajoutés par les éditeurs de Schopenhauer).

37 *Ibid.*, p. 641.

mière trace en 1819, dans l'Appendice au *Monde* : le philosophe s'en prend à ceux qui parlent de la « raison qui perçoit immédiatement, qui conçoit ou qui voit d'une intuition intellectuelle l'Absolu ou le suprasensible », dotés, ajoute-t-il, du « sixième sens de la chauve-souris [38] ». Bien connus, ces persiflages le sont plus pour un accent polémique rarement constaté dans la tradition philosophique que par leurs arrière-pensées doctrinales. Le principal chef d'accusation retenu par Schopenhauer est la compromission théologique des uns et des autres : les successeurs de Kant n'ont pas tenu compte de la perte de toute légitimité de la théologie rationnelle à la suite de la critique kantienne ; ils ont persisté dans ce travers là où Schopenhauer se prétend le seul à respecter l'héritage kantien.

Schopenhauer se hasarde cependant, en 1844, à estimer que Kant serait finalement lui-même leur initiateur : « Kant a littéralement renversé la marche de notre connaissance, et on pourrait lui reprocher d'avoir donné naissance à un charlatanisme philosophique [...] [39]. » L'ordre de la connaissance est celui que Schopenhauer fait commencer dans l'intuition et dépendre des différentes formes du principe de raison suffisante soumis aux conditions d'espace et de temps. Les concepts, produits par la raison et lieu de la philosophie, « ne naissent que par une abstraction de choses réelles, singulières, intuitivement connues, abstraction qui peut être poussée jusqu'à la notion souverainement générale, laquelle comprendra bien toutes choses sous elle, mais presque rien *en elle* [40] ».

38. *Ibid.*, p. 653. *Cf.* aussi p. 18-19, p. 608 (ajout de 1844). Cette critique, plus virulente après l'échec de Schopenhauer auprès du public et du « milieu » philosophique, abonde sous sa plume. *Cf.* par exemple *Quadruple Racine, op. cit.*, p. 251, *De la volonté dans la nature, op. cit.*, p. 45 *sq.*, *Le Fondement de la morale, op. cit.*, p. 46-47.

39. *Le Monde, op. cit.*, p. 639. Schopenhauer reproche à Kant d'avoir cédé à un penchant pour la symétrie en accordant autant de place à la raison. Son « charlatanisme » serait donc seulement formel.

40. *Ibid.*

La raison, si elle rend possibles en l'homme les nécessaires interrogations métaphysiques, ne peut édifier seule une réponse. Kant, et surtout ses successeurs, en négligeant la réalité effective du monde, ont abouti à des conclusions transcendantes et rejoint le discours religieux dont la tendance historique est de s'exprimer *sensu proprio*, menaçant ainsi l'exercice de la philosophie.

L'appel à l'histoire va de pair avec une conception de la représentation qui ne se contente plus des conditions seulement subjectives de la perception et de la connaissance, mais prétend, armée de l'intuition, s'installer d'emblée au milieu de ses objets dans l'espace et le temps. L'impossibilité théorique de l'existence de Dieu, prouvée par Kant, est reprise par Schopenhauer et intégrée à cette même théorie de la représentation : rien dans son système ne l'autorise à introduire un être transcendant, pas même à titre de simple possibilité, rien ne l'empêche non plus d'envisager les hommes et leur histoire tels que les présente le monde, puisque ce dernier est, par principe, intuitionné comme tel. Rien que le monde, mais tout le monde, en quelque façon, tel semble le motif principal de la construction schopenhauerienne. Comment concilier cependant la « fin de la métaphysique », au sens où la critique kantienne du théisme la sanctionne, avec le « besoin métaphysique de l'humanité » ? La question de la possibilité d'une teneur identique de la religion et de la philosophie n'est pas résolue par l'acquis kantien pour la simple raison que l'une et l'autre se situent sur le même terrain : elles sont une métaphysique.

3. La liberté et l'expérience de la volonté

Sens propre, intelligibilité immédiate, garanties portées en elle-même sont les déterminations de la philosophie, opposées terme à terme à la religion. Mais quelle est-elle, en termes positifs et *originaux*, cette « autre métaphysique », comme le dit Philalèthe dans

le dialogue qui ouvre *Sur la religion* ? il faut ici revenir à l'Esthétique transcendantale, en laquelle Schopenhauer reconnaît le « plus grand mérite de Kant » : la distinction entre le phénomène et la chose en soi [41]. La suite est connue : la chose en soi est pour Schopenhauer la volonté, la métaphysique de Schopenhauer est une métaphysique de la volonté. Comment celle-ci est-elle, sous ce nom, *représentable*, c'est-à-dire conforme à la spécificité de l'exercice philosophique né dans l'intuition et l'expérience ?

Il est, selon Schopenhauer, une expérience physique de la volonté que tout sujet peut faire en et par la manifestation immédiate de cette dernière : l'expérience de son corps [42]. L'intuition préside à la détermination de cette expérience, cette intuition que Schopenhauer trouve dans l'Esthétique transcendantale et qu'il veut doter d'un contenu : le corps est « objet immédiat » de la volonté parce que l'intuition est mode immédiat de connaissance, qui révèle l'existence d'une réalité distincte de celles soumises à la représentation. Distincte mais non indépendante : c'est toujours le même monde [43]. Pour conférer toute la consistance voulue à cette interprétation proprement originale de la distinction kantienne, Schopenhauer prend l'homme en tant qu'individu physique, l'installe dans l'expérience déterminée par la relation sujet-objet et la lui fait dépasser : cette première relation instaurait le monde comme représentation, la seconde, métaphysique, instaure le monde comme volonté.

Deux remarques s'imposent cependant, capitales.

41. *Ibid.*, p. 522. *Cf.* aussi p. 544 et 548, et CRP, notamment p. 70 *sq.*

42. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 145 : « Par son rapport avec un seul corps [*Leib*] qui, considéré en dehors de ce rapport, n'est pour lui qu'une représentation comme les autres, le sujet connaissant est un individu. » Cette expérience offre une volonté « objectivée », c'est-à-dire rapportée à ce sujet, comme l'annonce le titre du « premier point de vue » sur le monde comme volonté.

43. *Cf.* aussi *Quadruple Racine*, *op. cit.*, p. 71 (1813) et p. 221 (1847), et les commentaires de M. Piclin, p. 337.

Dans le premier cas, « le monde est ma représentation », dans le second cas, le monde est *ma* volonté, mais mon corps qui en est la manifestation n'est pas un objet, même immédiat relié à son sujet. Si relation immédiate il y a, elle ne fonctionne pas selon le mode de la représentation, c'est pourquoi Schopenhauer invente le concept d'« objectité », expression originale d'une expérience concrète et en même temps abstraite de ses conditions, celle d'une symbiose au sens où la volonté est le moteur de toute vie dans l'organisme individuel : la volonté est, pour l'individu humain, « connaissance a priori du corps » et se donne à la seule conscience humaine par la médiation immédiate du corps qui l'incarne [44]. La seconde remarque est appelée par la nécessité de cette conscience, de cette aperception du corps dans la représentation, mieux : de la représentation par concepts issus de l'intuition. L'intuition permet la connaissance de la volonté, mais celle-ci passe du même coup dans la représentation et devient phénomène.

C'est dire qu'au sujet humain constitutivement dépendant des lois de la représentation ne s'offre, excepté par sa propre expérience, aucun moyen de saisir la volonté comme chose en soi *en tant que telle* dans le monde. Schopenhauer ne cache pas l'impuissance de la philosophie à trouver les mots, à donner un contenu à cette volonté, alors même que son côté phénoménal apparaît. Il estime que la volonté préside à l'existence des choses en tant qu'elle est leur essence absolument réelle, parce qu'elle permet d'expliquer en dernier ressort ce qui fait que le phénomène est ce qu'il est, tout en se limitant à ce seul constat. Elle est ce « résidu irréductible », cet « élément inexplicable dont il est inutile de chercher la cause [45] ». Son affection pour le registre du mysté-

44. C'est pourquoi, ajoute Schopenhauer, « le corps est connaissance a posteriori de la volonté » (p. 141 ; *cf.* aussi p. 144 et 155). Ces deux essais de définition figurent dans les manuscrits de 1814 (HN, *op. cit.*, t. 1, p. 153).

45. *Ibid.*, p. 169.

rieux qui accompagne sa désignation du monde comme volonté ne s'explique pas seulement par une revendication d'originalité : il prétend déceler la volonté dans le « spectacle vivant de la nature », premier inspirateur de sa philosophie [46], et trouver l'« énigme du monde », mais la volonté prise en elle-même échappe à la représentation [47].

Que dire de la réflexion philosophique sur l'existence du monde une fois découvert son principe, son explication métaphysique ? Il faut ici nuancer l'usage du terme « principe », qui n'appartient pas au vocabulaire de Schopenhauer, sans doute en raison d'une résonance trop « rationnelle » au sens de la raison kantienne, donc trop éloignée de l'expérience concrète. La volonté semble pourtant receler tous les attributs d'un inconditionné dont Schopenhauer se serait évertué, par un recours obstiné à l'expérience, à montrer plus que démontrer l'immanence [48]. Cette interprétation néglige l'importance de la représentation dans l'approche schopenhauerienne de la volonté. En effet, le sujet de la représentation recherche la raison d'un phénomène donné, fait régner dans les phénomènes l'ordre du principe de raison. Au-delà de la représentation, la volonté existe non comme principe, mais comme fondement, non comme inconditionné, mais comme une *réalité* inconditionnée, ou plus exactement, si l'on respecte le terme allemand, clairement adopté par opposition au principe de raison *(Satz vom zureichenden Grunde)*, « sans raison » *(Grundlos)* [49]. Cette volonté ne saurait recouvrir un

46. Avant même Kant, Platon et les Upanishads (*ibid.*, p. 521).

47. *Ibid.*, p. 874, p. 881 et aussi *Parerga*, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, in SW, *op. cit.*, t. 4, p. 88. Sur ce « romantisme », *cf.* R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Imprimerie G. Thomas, 1963, p. 214 *sq.*

48. *Cf.* le sous-titre de *La Volonté dans la nature* : « Exposé des confirmations que la philosophie de l'auteur depuis le moment de son apparition a reçu des sciences empiriques » (*op. cit.*, p. 39).

49. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 148 : « [...] le phénomène seul de la volonté est soumis au principe de raison ; elle-même ne l'est pas, et pour ce motif on peut la considérer comme étant sans raison. » *Cf.* aussi p. 165.

« Dieu caché », un principe nécessaire d'explication ultime des phénomènes, puisque la nécessité elle-même ne peut être que « conditionnelle », car soumise à une « raison donnée » [50]. La volonté est sans raison parce qu'elle excède le principe de raison. Le sujet la découvre en et par l'intuition de son corps, et cette intuition doit prévenir les concepts de toute « subreption métaphysique [51] ». Des concepts sans intuition sont aveugles, des intuitions sans concept sont vides [52].

La métaphysique schopenhauerienne de la volonté énonce en même temps des « prolégomènes à toute métaphysique qui voudra se présenter comme science [53] », et prétend se placer sur le même terrain que la religion : c'est — encore — le chapitre 17 des Suppléments de 1844 qui examine, relativement à la question du monde et de l'homme dans le monde, la *méthode* de la religion et de la métaphysique. Schopenhauer, conscient que le lieu de sa construction doit rester l'expérience, s'interroge sur l'éventualité d'une connaissance purement physique du monde. Mais la physique explique les phénomènes, et par là contient sa propre limite : elle ne peut dépasser l'expérience, ni a fortiori répondre au besoin métaphysique [54]. Reste le « noyau intime de la nature [55] », qui est du ressort de la métaphysique. Celle-ci « ne se détache jamais entièrement de l'expérience ; elle en est la simple explication, et interprétation, puisqu'elle ne parle de la chose en soi que dans ses rapports avec le phénomène [56] ». La distinction phénomène/chose en soi légitime l'exercice de la

50. *Quadruple Racine* (1847), *op. cit.*, p. 287.
51. *Ibid.*, p. 288.
52. L'intuition sans concept est vide car elle a besoin de la raison pour sa mise en forme discursive.
53. Une note de l'Appendice au *Monde* signale cette œuvre de Kant comme « le plus beau et le plus clair de ses grands écrits » (p. 523, 1844).
54. *Le Monde*, *op. cit.*, notamment les p. 870-872.
55. *Ibid.*, p. 873.
56. *Ibid.*, p. 879.

métaphysique, ici clairement identifiée à la philosophie, en tant que « savoir ayant sa source dans l'intuition du monde extérieur réel [57] ». Puisque l'intuition est principe de la *connaissance* de la volonté, le « monde comme volonté et comme représentation » est monde *comme* double intuition simultanée : celle du monde *par* la connaissance de la volonté dans la représentation, celle de la volonté et de la représentation *dans* le monde. La philosophie réfléchit par conséquent sur l'intuition et en déduit un système conceptuel : elle se déploie selon le « sens propre » que lui indique l'expérience fondatrice. Mais elle ne peut outrepasser les conditions de la représentation, au risque de succomber à deux délires transcendants, celui de la raison pure livrée à elle-même et celui de la religion qui prétend trouver l'explication du monde à l'extérieur et définit son propre « noyau » — un « *ens extramundum* [58] ». Son effort consiste à penser les deux dimensions du monde l'une par l'autre, et jamais exclusivement : la métaphysique n'est pas la physique, elle ne doit pas être théologie.

C'est cependant l'ensemble du monde que Schopenhauer pense comme volonté. Comment justifie-t-il cette extrapolation du sujet humain aux autres phénomènes ? Malgré toutes les réserves qu'il formule sur l'organisation et les propositions de la Dialectique transcendantale, Schopenhauer y trouve précisément ce qu'il nomme ni plus ni moins « le point où la philosophie de Kant sert d'introduction à la mienne, ou plutôt par où la mienne se rattache à la philosophie de Kant [59] ».

Cette filiation décisive s'enracine dans la théorie de la causalité libre [60]. La causalité libre, non soumise

57. *Ibid.*
58. « Être extramondain » *(ibid.)*.
59. *Ibid.*, p. 631 (1844).
60. *Cf.* la Sixième Section de l'Antinomie de la raison pure (CRP, *op. cit.*, p. 372 *sq.*), et l'alinéa III de la Neuvième Section, qui est, selon Schopenhauer, « au nombre des choses les plus importantes qui aient jamais été dites par un homme » (*ibid.*, notamment les p. 397-399).

aux conditions de l'espace et du temps, se distingue en cela de la causalité naturelle observable dans les phénomènes : elle produit un acte *inconditionné*, que Kant nomme le « caractère intelligible » et n'attribue qu'à l'être capable d'action « pratique », c'est-à-dire morale [61]. La *Critique de la raison pratique* précise le rapport du sujet de l'action à la causalité phénoménale et à cette causalité libre : en tant qu'il se détermine pratiquement à agir, il a « conscience de lui-même comme d'une chose en soi », et en ce cas seulement « de son existence en tant qu'elle n'est pas soumise aux conditions de temps [62] ». Schopenhauer, en 1844, donne très clairement la clé de sa lecture : « Ce que Kant enseigne du phénomène de l'homme et de son activité, ma doctrine l'étend à tous les phénomènes de la nature, en leur donnant pour fondement commun la *volonté* comme chose en soi [63]. » Élargir la liberté de l'homme à tous les phénomènes, c'est donner à ces derniers une nature qui dépasse leur statut de phénomène : Schopenhauer retrouve la chose en soi, qui échappe aux conditions de la représentation (l'espace, le temps, la causalité phénoménale), sans pour autant revenir à la déviance théiste de l'illusion transcendantale, puisque l'intuition du monde, celle du corps pour l'individu humain, celle des objets du monde ensuite, se passe de tout inconditionné.

L'exposé du monde comme volonté permet par conséquent de voir en celle-ci un être en soi, dont nous ne connaissons effectivement que les phénomènes : la volonté est hors du temps tout en produisant, dans chaque objet du monde, animé ou inanimé, une série causale soumise aux lois de la représentation. L'éternité de la volonté est clairement affirmée par Schopenhauer, elle a aussi la primauté sur tout ce qui appartient au monde de la représentation,

61. *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, PUF, 1983, p. 143 *sq.*
62. *Ibid.*, p. 104.
63. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 868.

puisqu'elle en est le fondement [64]. Mais cette primauté est seulement logique, non chronologique, et elle ne doit pas être pensée à l'intérieur d'une série causale totale : elle est certes « absolument originelle », mais seulement en tant que chose en soi qui accompagne, en la rendant intelligible sur le plan de la représentation, l'existence des phénomènes. Le statut d'éternité immanente de la volonté invite cependant à en examiner les conséquences pour l'individu humain, afin de relancer la confrontation de la métaphysique avec la religion. L'homme est le seul être qui puisse prendre conscience de l'existence de la volonté dans le monde : cette expérience fait l'objet d'un premier « point de vue » sur la volonté, puis d'un second, qui correspond au Livre quatrième du *Monde*. Si l'expérience est le lieu où l'interrogation métaphysique trouve sa place et sa réponse, l'interrogation de l'homme sur l'existence du monde et son existence dans ce monde trouve un terrain de prédilection dans la morale. C'est sur le terrain de la morale, où elle a scellé son enracinement kantien, que la métaphysique de Schopenhauer rencontre la religion [65].

64. L'usage du concept d'éternité par Schopenhauer pourrait favoriser l'interprétation de cette métaphysique de la volonté comme une théologie sans Dieu. Mais une théologie sans Dieu n'est pas une théologie : la volonté n'est pas un principe transcendant, elle n'est même pas un principe, elle est tout simplement, et au sens kantien du terme, une chose, en soi certes, mais d'abord une chose. Schopenhauer, dans l'Appendice au *Monde*, énonce très clairement les conditions d'intelligibilité ultime de la volonté : « Le monde devrait être uniquement expliqué par la volonté, puisqu'il est cette volonté même en temps que phénomène, et non point par la causalité » (p. 637).

65. « C'est que, dans l'éthique, le besoin d'un fondement métaphysique est d'autant plus pressant que les systèmes philosophiques comme religieux sont unis sur ce point que la signification éthique des actions devrait nécessairement être en même temps métaphysique, c'est-à-dire s'étendre au-delà du simple phénomène des choses, et ainsi également au-delà de toute possibilité de l'expérience, se trouvant en conséquence dans le rapport le plus étroit avec l'existence tout entière du monde et la destinée [*Los*] de l'homme » (*Le Fondement de la morale*, *op. cit.*, p. 179, traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 3, p. 798).

III. RELIGION ET VOLONTÉ

1. La négation du vouloir-vivre et l'acte moral

Le « second point de vue » sur la volonté, le plus long de toute l'œuvre, est celui où, « arrivant à se connaître elle-même, la volonté s'affirme, puis se nie [66] ». Schopenhauer rapporte la métaphysique de la volonté aux actes humains, à la « conduite de l'homme », et ne veut pas s'en tenir à des « concepts morts » : la philosophie contemple, mais ne fonctionne pas en vase clos, elle s'arme de la découverte de l'« essence du monde » et, appliquée à la conduite des hommes, au « monde réel », en abstrait le caractère le plus intime et en expose la connaissance par concepts issus de l'intuition [67]. C'est cette connaissance, et du même coup le rapport de l'homme à la religion et à la philosophie, que le dernier livre du *Monde* prétend légitimer, et avec elle la métaphysique prise *sensu proprio*.

L'objectivation de la volonté comme fondement des phénomènes en général plaçait l'individu humain au centre, ou plutôt au sommet de l'organisation du monde. Mais si la volonté schopenhauerienne est libre comme l'est la chose en soi kantienne découverte dans le « caractère intelligible », l'homme, dans sa manifestation phénoménale, n'est pas libre. La généralisation de la chose en soi en tant que fondement de tous phénomènes inscrits dans le temps implique pour ces derniers, et donc pour l'individu humain, une soumission à la causalité phénoménale, qui « à son tour révèle son caractère intelligible, c'est-

66. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 343. Il s'agit du même monde et de la même volonté : chaque point de vue est l'autre d'une seule et même réalité.

67. *Ibid.*, p. 345-348. Schopenhauer, en tête du Quatrième Livre, explique la nécessité de s'en tenir à l'immanent, au monde réel, autant dire à la représentation telle que les livres précédents en ont présenté les conditions.

à-dire la volonté en soi, dont il est le phénomène déterminé [68] ».

A cette mise en place théorique Schopenhauer procure une consistance empirique : la volonté est par elle-même affirmation de la vie [69]. Elle s'objective en effet dans le corps, et la reproduction sexuée est le résultat tangible de la vie en même temps que l'expression immédiate de l'identité du corps et de la volonté dans son auto-affirmation [70]. La sexualité n'obéit pas seulement au besoin de conservation par génération, elle exprime aussi la « force du désir », et se révèle par là « l'*affirmation* la plus décisive du *vouloir-vivre* [71] ». Plus généralement, la vie humaine se nourrit du besoin et exacerbe par là même son individualité. Ainsi se propage et se renforce sa détermination à agir pour sa conservation et, surtout, naît la croyance illusoire en une liberté dans la simple détermination des motifs. La liberté empirique du vouloir, insiste Schopenhauer, est une illusion qui engendre l'égoïsme et la violence, conséquence de l'existence de la raison en l'homme : celle-ci, on le sait, permet la décision et le choix, et « devient le champ où les motifs se livrent bataille [72] ». La méchanceté, extrémité morale de l'individuation, est le résultat de cette conscience illusoire de la liberté qui se dit, précisément, individuelle [73]. Cet affrontement s'offre dans le spectacle de l'Histoire selon des proportions qui cor-

68. *Ibid.*, p. 365. C'est aussi l'objet du Mémoire sur la *Liberté de la volonté*, improprement traduit « Essai sur le libre arbitre » (trad. Salomon Reinach, 1877 et 1884, rééd. Les Introuvables, 1987).

69. *Ibid.*, p. 408.

70. *Ibid.*, p. 412. *Cf.* aussi le chapitre de 1844 sur la « métaphysique de l'amour sexuel » (p. 1285 *sq.* ; titre original censuré dans la traduction française ; SW, t. 2, p. 678).

71. *Ibid.*, p. 414 (les italiques sont de Schopenhauer).

72. *Ibid.*, p. 381.

73. « Mais maintenant, en tant que la volonté présente, en d'innombrables individus considérés réciproquement, cette *affirmation de soi* du corps en propre, elle dépasse, grâce à tous les égoïsmes particuliers, cette affirmation en un individu, jusqu'à la *négation* de la même volonté qui apparaît en un autre individu » (p. 421, traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 457).

respondent au degré d'affirmation de la volonté en ses acteurs [74].

Ce regard « pessimiste » montre un être raisonnable qui, fini dans l'espace et le temps, n'en finit pas pourtant de poursuivre la vie en un effort toujours renouvelé qui est en fait survie [75]. Ce dernier mot dit bien la chose, et Schopenhauer présente ses réalisations, l'instinct sexuel, la méchanceté comme de vaines étapes sur le chemin de la mort. Les Suppléments de 1844 au *Monde* offrent un long chapitre sur la « mort et ses rapports avec l'indestructibilité de notre essence en soi [76] », qui explique la crainte de la mort par le caractère nécessairement individuel de tous les êtres animés qui expriment par leurs actes l'éternité de la volonté. Celle-ci est posée en sa pure immanence : elle est éternité de la vie, des formes individuelles du monde, et ce constat permet de valider l'impossibilité de l'interpréter comme le simple succédané d'un Être suprême, source ultime du commencement de toute vie. Éternelle, elle est aussi multiple en ce qu'elle se manifeste dans les êtres, chose en soi des choses du monde, et l'idée d'un commencement comme celle d'une fin sont le produit de la représentation de l'homme raisonnable en proie aux craintes individuelles et peut-être, pour cette raison même, enclin au mal. Mais la crainte de la mort n'est pas la représentation de la mort : seul

74. *Cf. ibid.*, p. 484 (1819), où l'on peut lire notamment : « Car le tissu de l'Histoire mondiale est tout autre, c'est-à-dire opposé, à savoir non pas la négation et l'abandon de la volonté de vivre, mais justement son affirmation et son apparaître en d'innombrables individus [...] » (*ibid.*, traduction modifiée). Schopenhauer consacre un bref chapitre des Suppléments de 1844 à l'Histoire (*ibid.*, p. 1178). Il refuse l'idée d'un devenir particulier, et renvoie l'histoire au produit d'une raison raisonnant sur le temps, bien à l'image des hommes, tant ceux qui la font que ceux qui prétendent en tirer une philosophie (*cf.* notamment p. 1183-1185).

75. Le terme « pessimiste » apparaît une seule fois sous la plume du philosophe, lorsqu'il évoque, dans les Manuscrits de 1833, « mon pessimisme » par opposition à l'« optimisme actuel » (HN, *op. cit.*, t. 4-1, p. 160).

76. *Ibid.*, p. 1203 (traduction modifiée).

l'être raisonnable connaît simultanément ces deux états [77]. La conduite morale, celle que Schopenhauer veut fonder non sans en avoir montré la rareté dans le monde, signifie-t-elle la négation absolue de l'individualité ?

Le titre du Quatrième Livre du *Monde* permet ici un premier éclaircissement. Il signifie littéralement : « Dans la connaissance de soi une fois atteinte, affirmation et négation du vouloir-vivre [78]. » « Vouloir-vivre » est en facteur commun à « affirmation » et « négation ». En d'autres termes, il s'agit pour l'homme d'en finir non pas avec la vie, mais avec l'affirmation de la vie en tant qu'affirmation de la volonté et illusion de la liberté. La négation porte sur la volonté en tant qu'affirmation de la vie, c'est le vouloir-vivre qui se nie. Le mode de cette « conversion [79] » serait l'acquisition d'une « connaissance de soi » de la volonté. Cette connaissance métaphysique conditionne à elle seule la conduite morale. Si son *objet* est la volonté, la question de sa légitimité se pose : comment une telle connaissance est-elle possible, alors même que le domaine de la connaissance se limite au monde comme représentation ?

Il faut citer l'alinéa complet [80] : « La bonté authentique, la vertu désintéressée, la pure noblesse n'ont donc pas leur source dans une connaissance abstraite, mais pourtant dans une connaissance : à savoir une connaissance immédiate et intuitive, qui ne doit pas être séparée ni accompagnée du raisonnement, une connaissance qui, précisément parce qu'elle n'est pas abstraite, ne se laisse pas non plus partager et doit nécessairement se lever en chacun, et qui de là trouve

77 *Cf.* notamment p. 1229.

78. SW, *op. cit.*, t. 1, p. 373. Schopenhauer, en utilisant l'indéfini, maintient à dessein dans ce titre un certain mystère sur cette « connaissance de soi ».

79. « *Veränderung* ». *Le Monde, op. cit.*, p. 505, p. 1413 (1844) et p. 494 (1859).

80. *Le Monde, op. cit.*, p. 465-466, traduction modifiée (SW, *op. cit.*, t. 1, p. 504-505).

sa véritable expression adéquate non dans les mots, mais exclusivement dans les actes, dans l'agir, dans le cours de la vie de l'homme. Nous qui cherchons ici la théorie de la vertu, et devons aussi, par là, exprimer abstraitement l'essence de la connaissance qui réside en son fondement, nous ne pouvons néanmoins dans cette expression fournir cette connaissance elle-même, mais seulement son concept, par où nous partons toujours de l'agir, dans lequel seul elle devient visible, et renvoyons à lui comme à sa seule expression adéquate, que nous signifions et expliquons seulement : nous exprimons abstraitement ce qui procède véritablement en lui. »

Toute l'armature conceptuelle du Quatrième Livre est impliquée ici. Elle précise notamment le rapport de l'intuition à la raison, rencontré dans le premier « point de vue » sur le monde. L'intuition et la raison ont-elles le même statut dans le monde comme représentation et le monde comme volonté ? Une intuition de la chose en soi est-elle légitime ? Cette connaissance n'est pas affirmée comme telle : elle est toujours « connaissance de soi de la volonté », comme si son imputation à un pôle subjectif, à un individu qui, dans le secret de son intériorité, découvre l'identité de la volonté et de la chose en soi, impliquait l'abolition de ses propres conditions — sa soumission aux lois du monde de la représentation — et l'identification à ce « soi » immanent [81]. Le philosophe confesse du même coup son incapacité à dire cette « essence », lui qui dispose seulement des concepts et des mots pour l'exprimer. La distinction entre la raison et l'intuition permet ici d'assigner à la philosophie son lieu, qui est aussi sa limite : la philosophie a besoin de cette connaissance intuitive pour en extraire l'essence et la traduire en concepts, mais elle est consciente de la part qui lui échappe, Schopenhauer insistant derechef sur le mystère de ce phé-

81 « Toute ma philosophie se laisse embrasser en une seule expression : le monde est la connaissance de soi de la volonté » (*ibid.*, p. 514).

nomène. Car il s'agit d'une intuition qui dépasse la simple représentation, et la philosophie doit se contenter de la description empirique de cet « agir » véritable, « exception rare [82] », mais concrète d'une vie phénoménale « convertie » par cette intuition métaphysique de l'essence du monde.

La volonté ainsi reconnue ne peut être que l'opposé de son affirmation, de même que la chose en soi est l'opposé du phénomène. Surtout, la négation prend la forme d'un acte libre. La volonté seule est libre, mais la liberté, sa liberté, « laquelle sans cela ne peut jamais, en tant qu'elle revient uniquement à la chose en soi, se montrer dans le phénomène, surgit en un tel cas en ce dernier et, supprimant l'essence qui est au fondement du phénomène, tandis que celui-ci même se poursuit encore dans le temps, produit une contradiction du phénomène avec lui-même et présente par là précisément les phénomènes de la sainteté et de l'abnégation [83] ». La liberté que Schopenhauer refusait à l'homme lui est accordée lorsque ce dernier nie par extraordinaire sa propre nécessité phénoménale. En ce cas seulement la volonté *en tant que telle* lui est donnée intuitivement : Schopenhauer, qui réservait jusqu'alors la notion d'objectité au seul corps en tant qu'objectivation immédiate du vouloir-vivre, définit en ce cas la totalité du monde comme « objectité » de la volonté [84]. L'homme en retire une liberté qui nie son existence phénoménale, même s'il lui faut vivre après cette appropriation libératrice.

Preuve *a contrario* que la vie réelle n'est pas pour autant achevée, cette condition n'exclut pas le risque de la recrudescence du vouloir-vivre : « Aussi longtemps que vit le corps, tout le vouloir-vivre, d'après sa possibilité, est là et s'efforce constamment d'entrer

82. *Ibid.*, p. 468 (traduction modifiée, SW, *op. cit.*, p. 506).

83. « [...] *Die Phänomäne der Heiligkeit und der Selbstverleugnung* » (*ibid.*, p. 366, traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, p. 397). Cet acte libre porte la trace du « caractère intelligible » kantien.

84. *Ibid.*, p. 513.

dans la réalité et de brûler de nouveau avec toute son ardeur [85]. » Sa vie se poursuit dans le temps, mais, à l'intérieur même de l'expérience, parvient à sa propre négation et ne se connaît plus lui-même en tant qu'individué par l'espace et le temps. C'est pourquoi, insiste Schopenhauer, la caractéristique la plus évidemment observable de cette conduite mondaine est que son auteur « *fait entre lui et l'autre une différence moindre que celle qui se produit autrement* [86] ». Délivré du principe d'individuation, il ne s'en tourne en effet pas moins vers ses congénères qui ne sont plus pour autant ses semblables. Il le peut parce que l'expression la plus immédiate du vouloir-vivre *en lui*, le corps, est niée, phénomène réalisé comme pure apparence. L'acte intuitif de négation de la volonté a pour corollaire l'abolition de l'« objet immédiat », la « mort » [87] du corps. Aussi la conduite morale véritable se réalise-t-elle en l'acte de pitié (« *Mitleid* »), de « charité » (« *Menschenliebe* »), et cette dernière expression rejoint en son sens littéral d'« amour des hommes » la pitié en tant que « souffrir-avec [88] ».

Une négation *totale* du vouloir-vivre est-elle alors accessible ? Elle ne vaudrait que par la négation qui la conditionne : la mort met fin à une vie de renoncement, mais une vie tout de même, consacrée à l'action et consciente de son existence phénoménale comme d'un néant. *Le Monde* s'achève précisément sur le néant et Schopenhauer, poussant sa théorie du « *Weltüberwinder* » — littéralement, « celui qui sur-

85. *Le Monde, op. cit.*, p. 491 (traduction modifiée, SW, *op. cit.*, t. 1, p. 532). On remarquera avec M. Hulin la distance qui, sur ce point, sépare Schopenhauer de la notion indienne de « délivré en cette vie même, qui a si fortement marqué la vie religieuse de l'Inde » (*Schopenhauer et la mort-renaissance*, in *Présences de Schopenhauer*, collectif, Grasset, 1989, p. 117).

86. *Ibid.*, p. 468 (les italiques sont de Schopenhauer ; traduction modifiée, SW, *op. cit.*, t. 1, p. 506).

87. *Ibid.*, p. 490.

88. *Ibid.*, paragraphe 67, notamment p. 474-475 ; *cf.* aussi *Le Fondement de la morale, op. cit.*, p. 139 *sq.*

monte le monde » — jusqu'à son terme, tente de penser cette négation totale, cet « état » qui « n'a plus la forme du sujet et de l'objet [89] ». Il confesse ici encore la difficulté d'exprimer une réalité qui est absence totale de réalité, tout en répondant à la question qui inspire à elle seule toute la métaphysique de la volonté : « Pourquoi le rien n'est-il pas plutôt que le monde [90] ? »

2. La négation du vouloir-vivre et ses réalisations religieuses

La métaphysique de la volonté présente une théorie du salut individuel, ou sotériologie. Elle se construit indépendamment de la religion, mais se conjugue avec la réfutation de la théologie [91]. On peut s'étonner alors que Schopenhauer insiste sur la « valeur profonde des religions », qui « jouent absolument le rôle d'une métaphysique objectivement vraie, car elles détachent l'homme, aussi bien que celle-ci pourrait le faire, de lui-même et le transportent par-delà l'existence temporelle » [92]. Deux problèmes d'interprétation se posent. D'une part, l'intuition de la volonté dans le monde doit produire la

89. *Ibid.*, p. 514. Le « *Weltüberwinder* » s'oppose au « *Welteroberer* » (« conquérant du monde », *ibid.*, p. 484 ; traduction modifiée).

90. *Le Monde* (1844), *op. cit.*, p. 1342. « Rien » (« — *Nichts* ») est le dernier mot du *Monde*. Le tiret qui le précède marque la limite d'une philosophie parvenue à son terme : plus « rien » ne peut être dit. Avec cette question, Schopenhauer prend le contre-pied de celle du « théisme » : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Dans le final de *La Volonté dans la nature*, il n'hésite pas, non sans provocation, à comparer l'« être intime » de l'individu à un « véritable *ens realissimum* » (*op. cit.*, p. 200).

91. *Le Monde, op. cit.*, p. 645 (1844, traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 688) : « Puisque Kant, par sa distinction importante entre le phénomène et la chose en soi, retira donc au théisme son fondement, il ouvrit d'un autre côté le chemin à des explications de l'existence [*Dasein*] d'un tout autre genre et bien plus profondes. » Mais, pour Schopenhauer, la « métaphysique des mœurs » kantienne, avec son « impératif catégorique » et ses « Postulats de la raison pratique », est un nouveau « théisme » (*cf. Le Fondement de la morale, passim*).

92. *Le Monde, op. cit.*, p. 859.

« sainteté » [93] dans les actions. D'autre part, Schopenhauer se porte délibérément sur le terrain des religions considérées empiriquement et historiquement. La philosophie et la religion tiennent, semble-t-il, deux discours différents sur les mêmes questions, et touchent aux *mêmes* réalités, la première *sensu proprio*, la seconde *sensu allegorico*.

Schopenhauer énonce, en 1844, le critère de son approche des religions en général : « Je ne puis établir, comme on le fait généralement, de différence fondamentale entre les religions, selon qu'elles sont monothéistes, polythéistes, panthéistes ou athées. Ce qui selon moi les différencie, c'est leur manière de voir optimiste ou pessimiste [94]. » Le principe de cette différenciation traditionnelle repose sur la question du divin. Il devrait importer à Schopenhauer, lui qui construit toute sa métaphysique sur les ruines du théisme réfuté par Kant. Or il préfère théoriser son rapport aux religions en l'intégrant à sa propre métaphysique, et leur attribuer, selon les cas, un pessimisme ou un optimisme. Si Schopenhauer, on s'en doute, juge plus proches de sa métaphysique les religions dites « pessimistes », ce critère n'apparaît que dans le contexte précis de la rencontre des religions, et ne saurait définir à lui seul, sinon grossièrement, sa conception du monde [95]. Il faut par conséquent rechercher ailleurs le principe de la justification du rapport à la religion ainsi présenté.

A tous les développements que Schopenhauer consacre aux religions, il est un trait commun, décisif en ce qu'il lui permet de légitimer leur place dans le champ de la philosophie. Ce trait est le caractère

93. *Cf. supra*, note 83.

94. *Le Monde, op. cit.*, p. 863.

95. *Cf.* notamment le chapitre 48 des Suppléments de 1844 sur la « théorie de la négation du vouloir-vivre », riche en références religieuses. Ce critère apparaît après 1830 et l'on trouve auparavant, dans les manuscrits de 1826 et 1828, une critique du seul optimisme, dans les commentaires d'ouvrages orientalistes (HN, *op. cit.*, t. 3, p. 307) ou de Scolastique (*ibid.*, p. 462).

essentiellement mythique des religions [96]. Le terme est défini dès 1819, et traverse toute l'œuvre [97]. La définition schopenhauerienne du mythe permet de lever la contradiction apparente entre la « popularité » des religions en tant qu'elles tiennent un discours *sensu allegorico* et le point de vue élitiste de la métaphysique de la négation du vouloir-vivre. Au peuple les mythes, parce que son esprit ne peut recevoir la « vérité » comme telle : il faut l'adapter à la « langue du principe de raison suffisante », autrement dit exprimer une vérité qui relève du monde comme volonté au moyen des concepts du monde comme représentation, la vérité métaphysique recevant ainsi un contenu limité dans l'espace et le temps, conforme à la recherche bien humaine du pourquoi des choses [98]. A la philo-

96. Schopenhauer, dans *Sur la religion*, parle du « principe mythique », qu'il attribue à D. F. Strauss. Sur Strauss, *cf.* la synthèse de K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 395 *sq.* Le rapprochement avec Strauss est le signe de l'intérêt de Schopenhauer pour ce qu'on a appelé la « Critique biblique ». On ne saurait cependant en monnayer pour Schopenhauer une place sur l'échiquier de la « droite » ou de la « gauche » hégélienne... Schopenhauer se réfère plus volontiers, dans *Sur la religion*, à Reimarus, et sa théorie de la religion en tant que discours « adapté » au peuple en fait l'héritier des Lumières.

97. Le *Manuscrit posthume* permet un repérage des réflexions de Schopenhauer sur l'allégorie, qu'il pense très tôt en relation avec le mythe. Schopenhauer s'intéresse d'abord à l'allégorie dans le domaine *esthétique* : « Chaque parabole, comparaison et allégorie valable n'est que la reconduction [*Zurückführung*] d'un rapport à sa présentation la plus simple, la plus intuitive et la plus appréhendable » (manuscrits de 1816, in HN, *op. cit.*, t. 1, p. 344 ; *cf.* aussi *Le Monde*, *op. cit.*, p. 304 *sq.*). De cette première approche, Schopenhauer a peut-être déduit une conception *éthique* du mythico-allégorique, puisque la distinction entre le sens propre et le sens allégorique est fixée, l'allégorie se substituant à l'intuition comme le médiat à l'immédiat : il évoque en 1825 le « sens allégorique de la mythologie », celle, en l'occurrence, de la résurrection des morts (*ibid.*, t. 3, p. 204), et en 1826 « l'allégorisation » de la mythologie grecque à des fins morales (*ibid.*, p. 286).

98. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 447. La « popularité » des mythes est liée à leur présentation dogmatique, qui tient à la nature même de la religion : la note de la page 455 (traduction modifiée) est capitale en ce sens, qui voit, avec circonspection toutefois, la « grande force » des « dogmes » *(Glaubenslehren)* dans le « côté éthique » : c'est précisément grâce au mythe — Schopenhauer écrit « dogme

sophie le mythe, parce qu'il exprime plus sur l'essence intime du monde que la forme conceptuelle philosophique, à condition de toujours faire précéder cette dernière dans l'ordre des raisons. Pour le peuple comme pour le philosophe, le mythe est un « succédané », « suffisant à l'action en tant que régulateur », « présentation imagée » et « but de toutes les doctrines de la foi [*Glaubenslehren*] [99] ». Les dogmes qu'il présente suffisent à constituer la religion, là où la philosophie utilise seulement le mythe pour enraciner la persuasion, dont elle pourrait se passer : la religion a constitutivement besoin du mythe, la philosophie l'utilise à titre de simple auxiliaire.

Le procédé mythique illustre la métaphysique de la volonté et révèle en même temps l'approche générale des religions que Schopenhauer effectue — il faut le souligner notamment pour les religions indiennes — grâce aux meilleures sources de son temps [100]. L'exemple cardinal est celui de la transmigration des âmes : il est la preuve vivante de la légitimité d'une vision unitaire des religions, à condition d'en trouver le fil conducteur, la *structure*, à savoir l'existence éternelle de la volonté en soi dans le monde, en tant qu'affirmation et négation. Mais il permet de comprendre surtout cette dernière, vers laquelle tend l'être moral en renonçant au monde. Il faut prendre à la lettre cette remarque, où l'on mesure l'enthousiasme de Schopenhauer : « Jamais mythe ne s'est approché ni ne s'approchera plus près de la vérité accessible à une petite élite, de la vérité philoso-

---

mythique » — qu'ils parviennent à se faire respecter. On voit aussi germer la critique de l'idée selon laquelle, en vertu du monothéisme, tout « athéisme ou absence de Dieu » est assimilé à l'absence de moralité. Suit une attaque contre le fanatisme et l'Inquisition espagnole, autant d'éléments philosophiques et historiques présents *dès 1819* et repris dans *Sur la religion*.

99. *Ibid.*, p. 448 (traduction modifiée). On notera la référence à Kant : ce mythe « pourrait être nommé, dans la langue de Kant, un postulat de la raison pratique » *(ibid.)*.

100. Pour les références bibliographiques, *cf.* annexe 2 en fin de volume.

phique, que n'a fait cette antique doctrine [*uralte Lehre*] du plus noble et du plus vieux des peuples [...] [101]. » Le philosophe a d'abord pris connaissance d'une pensée de la transmigration des âmes avec Platon, puis la découvre aussi dans la religion indienne grâce à l'*Oupnek'hat*, recueil persan des Upanishads révélé à l'Occident par Anquetil-Duperron en 1801 [102]. C'est à la religion de l'Inde ancienne qu'il arrime définitivement sa théorie, qui, comme elle, prône la soustraction au cycle des renaissances. C'est aussi avec empressement qu'il s'interroge, en 1819, sur la pérennité et l'universalité probables de cette doctrine [103].

En rapportant le cœur même de sa métaphysique à la doctrine de la transmigration des âmes, Schopenhauer prend position contre tout dogme religieux d'un commencement absolu du monde, et de l'existence d'un créateur personnel. Et c'est en raison même de cette construction, favorable, quant à son illustration concrète dans le champ religieux, à une représentation non occidentale, que Schopenhauer s'estime autorisé à refouler le judaïsme *et* le christianisme en tant que religions théistes [104]. Sans doute perçoit-on l'arbitraire de cette perspective alors absolument inédite dans la tradition philosophique : l'Inde que connaît Schopenhauer est le berceau du polythéisme, il y trouve également des dieux. Pourquoi lui réserver un tel traitement, au détriment des

101. *Ibid.*, p. 449.

102. *Cf.* annexe 2. Schopenhauer emprunte le livre à Weimar en 1814 et l'acquiert la même année. La première apparition de la doctrine de la transmigration des âmes dans l'interprétation de Schopenhauer remonte à 1816 : celui-ci réfléchit sur la notion de « personne » dans l'espace et le temps, et estime que la « connaissance de l'essence de la vie », exprimée « selon le principe de raison suffisante » dans le « mythe de la métempsycose » (sic), est « libératrice vis-à-vis du monde [*welterlösend*] » (HN, *op. cit.*, t. 1, p. 353).

103. *Ibid.*, p. 449.

104. Une « doctrine de l'immortalité » ne peut convenir à l'idée d'une création *ex nihilo*, ou bien, écrit encore Schopenhauer, la liberté de la volonté ne peut convenir à l'« être-créé [*Geschaffensein*] de cette même volonté » (*Ibid.*, p. 1233).

religions monothéistes ? Le reproche ne tient pas, car il néglige le point de vue spécifique au philosophe, et s'exprime du seul point de vue de ces religions elles-mêmes. Schopenhauer, on l'a vu, précise en 1844 que le nombre des dieux dans chaque religion ne lui importe en rien : il repère simplement celles qui lui paraissent pouvoir illustrer ses propres conceptions métaphysiques.

La confrontation entre le christianisme et le judaïsme est aussi, prise pour elle-même, intéressante. La position de Schopenhauer sur le judaïsme est en effet moins marquée de violence en 1819 qu'elle ne le sera par la suite : il parle simplement du « dogmatisme judaïque [105] », mais c'est déjà tout dire car cette religion lui paraît incarner le théisme le plus radical, l'attachement exclusif d'un groupe d'individus à son Dieu. Son interprétation du christianisme, qui est également un monothéisme, est plus nuancée. Il y a en effet pour Schopenhauer un élément propre à la « dogmatique chrétienne [106] », c'est l'existence du Christ, ou plutôt de « l'Homme-Dieu [107] ». On ne trouvera pas une interrogation sur le caractère miraculeux de Jésus : cet aspect relève de l'allégorique, du dessein populaire de la religion chrétienne. Schopenhauer y retrouve en revanche l'incarnation de sa conception de la négation du vouloir-vivre, et son corollaire éthique, la haine du corps et l'effort en direction de la délivrance. Aussi va-t-il jusqu'à supposer l'origine indienne du christianisme sur la base de l'analogie qu'il croit percevoir entre le Nouveau Testament et les textes indiens : leurs morales du renoncement et leurs métaphysiques respectives, aux « allégories » différentes, sont d'essence commune, et c'est dans cet esprit que Schopenhauer

105. *Ibid.*, p. 487.

106. *Ibid.*, p. 507. Schopenhauer écrit bien « *christliche Glaubenslehre* » (SW, *op. cit.*, t. 1, p. 549).

107. *Ibid.* Le terme « symbole » est utilisé en 1819. Toute la page 508 est une succession d'ajouts de 1844 ou 1859, et Schopenhauer utilise rarement le nom de « Jésus ».

parle du Christ comme d'un « avatar », un « Dieu incarné [*inkarnierter Gott*] [108] ». Le « dogme » de la grâce trouve ici également une place originale, puisqu'il figure cet acte libre par lequel l'homme raisonnable parvient à soustraire son propre phénomène à la nécessité du vouloir-vivre, et découvre par là l'essence du monde identique à la sienne propre, rendant réelle la négation de cette même volonté [109]. En 1844, Schopenhauer, non sans précaution oratoire, essaie même « en quelque façon de résoudre », dans les « concepts fondamentaux » de sa métaphysique, le « mystère le plus profond du christianisme, celui de la Trinité ». Il ne s'agit, s'empresse-t-il de préciser, que d'un « pur jeu de l'esprit [110] »...

Cette exploitation délibérée du champ spécifique des religions par la philosophie confirme le lien intrinsèque de la métaphysique et de la morale. Selon le monde comme représentation, l'homme raisonnable est un individu, selon le monde comme volonté

108. P. 1376 (SW, *op. cit.*, t. 2, p. 779). Sur l'origine indienne du christianisme, *cf.* notamment p. 1385 et 1399. Schopenhauer est en fait prudent sur l'importation du terme « avatar » et son application au Christ : par deux fois utilisé, par deux fois entre parenthèses (*Le Monde*, *op. cit.*, p. 1376, *Le Fondement de la morale*, *op. cit.*, p. 157), il illustre la limite de son syncrétisme religieux au service de sa métaphysique.

109. *Ibid.*, p. 505-506. Schopenhauer voit dans le « mythe du péché et de la chute » (1844, p. 1343) le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament. D'une façon générale, Schopenhauer reproche au judaïsme son « optimisme » : il considère l'absence d'une pensée approfondie de l'au-delà et des rétributions pour les actes accomplis antérieurement comme la marque de l'affirmation de la volonté de vivre. Ce qui ne l'empêche pas, paradoxalement, de citer l'Ecclésiaste pour expliquer la misère de l'homme dans le monde (p. 392).

110. *Ibid.*, p. 1401. La valeur morale que Schopenhauer reconnaît dans le christianisme l'amène aussi à réviser son jugement sur Kant : celui-ci devient l'auteur d'une « doctrine morale de la foi [*moralische Glaubenslehre*] comme contrepoids de l'ignorance théorétique, et aussi, par suite, de l'impossibilité de toute théologie [...] » (*Parerga, Fragments d'histoire de la philosophie*, in SW, *op. cit.*, t. 4, paragraphe 13, p. 104). Mieux, « sa présentation, si elle est bien comprise », qui fait de Dieu un « schème régulateur utile et suffisant », est « dans une certaine mesure une allégorie de la vérité » (*ibid.*, p. 138-139).

intuitionné en tant que tel, il est un phénomène illusoire de la liberté, qui ne trouve son salut qu'en sa négation. La réalisation de cette négation permet l'accomplissement des actes moraux, au premier rang desquels la « charité » ou « pitié » : l'absence de choix de l'un de ces termes révèle à elle seule la distance qui sépare le discours schopenhauerien de toute adhésion à la doctrine chrétienne de la charité [111]. Ce qui intéresse précisément Schopenhauer dans le champ religieux, c'est toujours l'expression avérée d'un fait impliqué par ses propres thèses du renoncement et de la compassion [112]. La reconnaissance d'une seule et même volonté en chacun des êtres vivants de ce monde amène une fois encore Schopenhauer à lui trouver, dans les attitudes religieuses authentiques, une image réelle. Son syncrétisme confine parfois à l'assimilation hâtive : à la charité clairement indiquée en son sens chrétien Schopenhauer fait correspondre le « Tu es ceci » indien [113]. Sans doute ne laisse-t-il pas de décontenancer le lecteur en renvoyant au christianisme avec autant d'insistance, en se livrant à une véritable exégèse des textes de la Scolastique ou bibliques [114]. Mais il faut garder à l'esprit le point de départ *philosophique* de 1819 : « Ces dogmes de la doctrine de la foi chrétienne [*christliche Glaubenslehre*], lesquels sont en soi étrangers à la philosophie, je les ai tirés jusqu'ici simplement pour montrer que l'éthique, qui ressort de toutes nos observations et qui se trouve en harmonie et rapport exacts avec toutes leurs parties, [...] était en harmonie parfaite avec les dogmes chrétiens tout à fait authentiques, et même contenue et présente en

111. *Cf. supra*, note 88.

112. Schopenhauer désigne le christianisme comme ce qui se rapproche le plus de « ce que dans l'abstraction et la généralité de notre mode de présentation nous exprimons comme négation du vouloir-vivre » (*ibid.*, p. 485).

113. *Ibid.*, p. 471.

114. *Cf.* notamment *Le Monde*, *op. cit.*, p. 1387 *sq.*, p. 509 (ajouts de 1844 et 1859).

eux-mêmes pour l'essentiel [115]. » La métaphysique morale de Schopenhauer est la vérité du « mythe » de Jésus-Christ.

Le caractère individualiste de cette métaphysique se dessine également ici. La compassion et l'attitude morale correspondent à un être qui en a fini avec le monde. Schopenhauer remarque en ce sens : « Dans des dogmes [*Dogmen*], des mœurs, des environnements aussi fondamentalement différents, l'effort tendanciel et la vie intérieure sont tous deux exactement identiques [116]. » C'est pourquoi il peut, par exemple, couper le christianisme de son théisme, comme il l'a fait pour les Upanishads, et n'en retenir que des *types* [117]. Schopenhauer, dans son approche du christianisme, met ainsi sur un plan identique la personne du Christ et d'autres individus, de Maître Eckhart [118] à Mme Guyon [119]. Ces individus exceptionnels et leur pratique religieuse suffisent, indépendamment de leur croyance, à illustrer la métaphysique de la volonté et à « persuader » le lecteur de sa vérité. Le philosophe, dialoguant sans cesse avec les religions qu'il découvre au gré de ses rencontres bibliographiques, ne fait donc rien qu'« indiquer les sources à partir desquelles on peut faire la connaissance des phénomènes, immédiats et puisés dans la vie, dans lesquels se présente [*sich darstellt*] la négation du vouloir-vivre [120] ». Les termes sont ici à prendre au pied

115. *Ibid.*, p. 511 (traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 554).

116. *Ibid.*, p. 489 (traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 528).

117. A l'inverse, l'absence de ces types dans le judaïsme et l'unité communautaire du peuple hébreu, totalement soumis à un Dieu jaloux, suscitent l'hostilité de Schopenhauer face à ce « dogmatisme » irréductible.

118. Découvert tout à la fin de sa vie. *Cf. Le Monde*, *op. cit.*, p. 479, 1381 et 1383 (ajouts de 1859).

119. Schopenhauer en a lu l'*Autobiographie* vers 1817-1818 (HN, *ibid.*, p. 212-213). *Cf. Le Monde*, p. 483 et 490-491 ; les *Torrens* sont cités en 1844, *ibid.*, p. 1381, 1382 *sq.*

120. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 489 (traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 529). On comprend alors que Schopenhauer se livre à de simples énumérations (*cf.* par exemple p. 483).

de la lettre, puisque la difficulté est précisément de donner à voir à travers des types phénoménaux l'archétype métaphysique de la négation du vouloir-vivre, la philosophie ne maîtrisant pas à elle seule la détermination de l'essence du monde [121].

Il n'est pas jusqu'à la tentative d'explication philosophique du « rien » qui ne reçoive son illustration religieuse : la négation totale de la volonté correspond à « l'état que tous ceux qui, parvenus à la complète négation de la volonté, ont connu et que l'on a décrit sous les noms d'ekstase, ravissement, illumination, union avec Dieu, etc. [122] ». Un « *et caetera* » qui en dit plus que ne le voudrait Schopenhauer, et toutes ses recherches ultérieures dressent un véritable inventaire universel des pratiques mondaines de la négation du vouloir-vivre, où les exemples, s'ils ne sauraient à eux seuls fonder la métaphysique de l'acte moral, ont une place légitime, puisque cette métaphysique se déploie dans l'immanence [123].

Il faut ici accorder une place particulière au bouddhisme. Schopenhauer évoque, en 1819, les « bouddhistes », non *le* bouddhisme [124]. Ses sources sont alors fiables, et il précise, en trouvant chez les « bouddhistes » une illustration du « mythe » de la transmigration des âmes, qu'ils « n'admettent ni Véda, ni castes [125] ». Mais la célèbre remarque, écrite en 1844, témoigne de la valeur qu'il accorde à cette religion, sur la foi de lectures souvent très récentes : « Je

121. Si Schopenhauer parle de « confirmation » *(Bestätigung)* en sous-titre à *La Volonté dans la nature*, il préfère ici le terme « attestation » *(Beglaubigung)* ; la religion ne présente pas le même degré d'objectivité que la science : il évoque ainsi la « recognition [*Rekognition*] des attestations » (*ibid.*, p. 856, traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 212). Cette « recognition » correspond bien à la démarche intellectuelle de Schopenhauer, qui interprète ses sources.

122. *Ibid.*, p. 514 (traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 556).

123. *Cf.* notamment le chapitre 48 des Suppléments (*ibid.*, p. 1370 *sq.*).

124. *Le Monde, op. cit.*, notamment p. 481.

125. *Ibid.*, p. 449.

dois en tout cas me réjouir de voir ma doctrine en aussi grand accord avec une religion [*Religion*], laquelle a pour elle la majorité sur terre [126]. » Faut-il en conclure à un bouddhisme de Schopenhauer [127] ? Le bouddhisme représente bien pour lui l'« attestation » la plus éclatante de sa métaphysique dans le champ religieux : il pense rencontrer une religion où chaque individu, à l'image du Bouddha, peut mettre un terme à l'affirmation de la volonté dans le monde, et atteindre par là à sa propre négation, qu'il reconnaît dans le « nirvana [128] ». Le bouddhisme, comme le christianisme ou le brahmanisme, est une religion du salut, mais ici encore Schopenhauer, s'il semble y adhérer par enthousiasme, prévient du danger dogmatique, celui du théisme *comme de l'athéisme* : en 1859, commentant une citation de S. Hardy, il écrit : « [...] et l'on juge ainsi combien il importe peu que la sainteté naisse d'une religion théiste, ou d'une religion athée [129] ». Le bouddhisme se voit ainsi traiter au même titre que toutes les autres religions, et s'il se rapproche réellement du discours schopenhauerien, c'est par sa forme, non seulement pas ou peu allégorique, mais fondée sur un souci de vérité, comme l'indique cette comparaison entre Bouddha et Maître Eckhart : le second s'exprime toujours par allégorie, le

126. Il le découvre dans les textes de E. Upham, J. J. Bochinger, A. Rémusat et surtout, à partir de 1844, d'E. Burnouf et S. Hardy (*cf.* annexe 2).

127. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 861 (traduction modifiée). Schopenhauer, ici, n'écrit pas « *Glaubenslehre* ». Il veut signifier par là l'absence de tout dogmatisme au sens d'un autoritarisme doctrinal. (Sur la « majorité » bouddhiste, *cf. Le Monde*, *ibid.*, *La Volonté dans la nature*, *op. cit.*, p. 187 *sq.*). Sur la question d'un bouddhisme de Schopenhauer, *cf.* par exemple P. Challemel-Lacour, « Un bouddhiste contemporain en Allemagne », in *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1870, et les remarques de R.-P. Droit, in *L'Oubli de l'Inde*, PUF, 1989, p. 175-185.

128. Le terme est présent en 1819, mais sans interprétation particulière (p. 449, p. 516). Les éditions ultérieures du *Monde* mentionnent en revanche à satiété les références bibliographiques sur le nirvana, dont Schopenhauer a appris et compris l'importance dans le bouddhisme (*ibid.*, p. 1259).

129. *Ibid.*, p. 483.

premier « sans détour [*geradezu*] [130] ». Mais le bouddhisme reste une religion, et comparaison n'est pas raison, surtout lorsque sont en jeu les fondements mêmes d'une métaphysique : il n'y aurait pas de pire contresens que de prétendre discerner dans l'approche — pourtant uniformément orientée — de telle ou telle religion l'indice d'un quelconque parti pris. L'approche des religions est déterminée par une unique vision du monde, et Schopenhauer estime n'avoir rien à nuancer, d'une religion à l'autre, une fois posé son principe directeur.

Bien plus, le recours aux religions réduites à des mythes fonctionne au service de la philosophie, car celle-ci, en déployant ses concepts dans le langage, manque de mots pour exprimer le contenu réel de l'intuition fondamentale. Schopenhauer, en 1819, semble même hésiter entre la présentation *(Darstellung)* mythique de la négation du vouloir-vivre et sa représentation *(Vorstellung)* philosophique. On trouve en une même page l'expression de cette tension. Schopenhauer affirme présenter « avec une langue faible et des expressions seulement générales » ce qui n'est pourtant pas un « conte philosophique inventé » ; il ajoute, quelques lignes plus loin : « Peut-être a été ici par conséquent pour la première fois exprimée abstraitement, et se présentant pure de tout ce qui relève du mythe, l'essence interne de la sainteté, de la négation de soi-même, de la mise à mort de la volonté particulière, de l'ascèse comme négation du vouloir-vivre [...] [131]. » Mais le contexte révèle la difficulté, voir l'échec d'une abstraction qui ne tient pas à elle

130. *Ibid.*, p. 1383. Une remarque analogue figure dans les *Paralipomena* . « Les dogmes brahmaniques [...] sont au fond de simples fictions mythologiques, fabriquées dans l'intention de présenter objectivement ce qui n'a essentiellement et simplement qu'une existence subjective ; c'est pourquoi Bouddha les a laissé tomber et ne connaît que le *samsara* et le *nirvana* » (*Quelques Pages de littérature sanskrite*, in SW, *op. cit.*, t. 5, p. 474). Le bouddhisme serait donc *formellement* proche d'une « doctrine de la persuasion ».

131 *Ibid.*, p. 481 (traduction modifiée).

seule, tandis que l'intuition métaphysique qu'elle explicite ne suffit pas non plus.

Les religions comme point de vue sur le monde comme volonté contribuent à l'expression de la métaphysique de la volonté : une unité de structure est repérable, par suite, dans l'attitude de « tous ces saints et ascètes qui, dans une même connaissance interne, maniaient une langue si différente, selon les dogmes qu'ils avaient reçus une fois en leur raison, et conformément auxquels chacun, indien, chrétien, lamaïque, doit très différemment rendre compte de sa propre conduite [132] », unité que les découvertes postérieures à 1819 viennent confirmer. En ce sens, la dernière et longue phrase du *Monde* de 1819, qui décrit le « saint » authentique, est même émouvante : celui-ci sait reconnaître, au-delà de toute discursivité, le « rien » qui l'habite et habite le monde. Il se place alors à l'écart de toutes les religions, différentes car plurielles, et de leurs « mythes » et « mots vides de sens », tels la « résorption dans le Brahman ou le nirvana des bouddhistes » [133]. Les religions offrent des exemples à la philosophie, et non des modèles qu'elle aurait à suivre après coup : elle doit toujours conserver le dessus, par la raison et la persuasion, parce qu'elle seule exprime le vrai [134].

IV. CONCLUSION

En présentant ses réflexions sur un philosophe auquel il consacra toute sa vie, A. Hübscher intitule son livre *Gegen den Strom*, c'est-à-dire « A contre-

132. *Ibid.*, p. 482 (traduction modifiée).

133. *Ibid.*, p. 516. La note, ajoutée par Schopenhauer sur son exemplaire de 1859, illustre la reconnaissance d'une connexion *extrinsèque* de sa philosophie avec le bouddhisme. Il l'exprime d'ailleurs dans une terminologie idéaliste.

134. Burdeau commet un contresens en traduisant « *Heilsordnung* », titre du dernier chapitre des Suppléments, par « ordre de la grâce » : il s'agit de l'« ordre du salut » universel auquel concourent — presque — toutes les religions (*ibid.*, p. 1406).

courant » [135] : la métaphore fluviale illustre l'originalité de la philosophie de Schopenhauer, qui se forme à la source de la critique kantienne et se déploie à la confluence de l'Occident et de l'Orient. Mais, en quelque direction que l'on regarde, le fleuve finit par se jeter dans une mer qui n'est autre que celle de la morale : la morale *réalise* la métaphysique de Schopenhauer.

L'ascèse, cet « acte *prémédité* de briser la volonté » [136], fonde tous les autres comportements moraux, la vertu, la justice, la compassion, la bonté, l'identification aux autres créatures. A s'en tenir à ces déterminations pratiques, on risque cependant de réduire cette morale à sa présentation phénoménale, sans pénétrer son fondement métaphysique. L'existence de la volonté en soi dans le monde oblige en effet à dépasser ses phénomènes, à subordonner la conduite morale à ce qui la motive : l'absence d'issue dans le monde des phénomènes n'est évidente qu'à celui qui en a percé l'essence, et la vie morale la plus parfaitement accomplie ne saurait l'y retenir. Il faut atteindre à la volonté, pour la nier encore et toujours, et mourir seul, en quittant la vie sans amour ni bénédiction [137].

A l'intérieur de cette vision du monde trouvent légitimement place aux yeux de Schopenhauer les hommes — ou les femmes — qui l'ont réalisée : la métaphysique de la volonté présentée par la philosophie abstraite rencontre les religions lorsqu'elle veut donner une image *réelle* de ses concepts, et les ascètes, ceux du christianisme, de l'hindouisme ou du bouddhisme, préparent sans le recouvrir, annoncent sans l'anticiper l'effort de mise en forme

135. A. Hübscher, *Gegen den Strom*, Bouvier, 1973, 4e éd., 1988.

136. *Le Monde*, *op. cit.*, p. 491 (traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 1, p. 532).

137. On pense ici *a contrario* au mot de Nietzsche : « On doit quitter la vie comme Ulysse Nausicaa — en la bénissant plutôt qu'en amant » (*Par-delà le bien et le mal*, in *Œuvres*, t. II, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Laffont, 1993, p. 618).

rationnelle d'une intuition qu'ils ont, eux, vécue [138]. Pour autant, le philosophe que prétend incarner Schopenhauer se démarque de tout accent mystique [139], et la place centrale de l'intuition, qui incite à le ranger parmi les romantiques, ne doit pas faire négliger l'ordre des raisons. L'héritage kantien et la distinction entre le phénomène et la chose en soi, exprimée dans le « monde comme représentation », demeurent présents, source de toute sa métaphysique, déterminée pour elle-même et à l'écart de la métaphysique du type religieux.

Ainsi s'explique la tonalité de certaines remarques sur le sort de la religion dans l'histoire humaine, sur son « euthanasie », dira *Sur la religion*. De même, formé à l'école du latin et du grec, familier de saint Augustin ou de Clément d'Alexandrie, de la Septante ou d'Origène, Schopenhauer ne va pas jusqu'à sanctionner ses affinités avec les religions indiennes en apprenant les langues des *Védas* ou du *Dhammapada*. La littérature dite secondaire — que l'on sait rétrospectivement très fiable — suffit à ce qui est pour lui une découverte extraordinaire : sa philosophie rencontre les religions indiennes, mais elle reste le lieu d'une rencontre unilatérale, donc soumise à un point de vue aussi individuel qu'il est occidental. Reste aussi une fascination pour le mode de présentation « mythique » de sa propre métaphysique. Celle-ci pourrait bien être, selon l'expression de Schopenhauer lui-même, un « *dogmatisme immanent* [140] » : sa richesse tient à cette ambivalence.

Étienne OSIER

138. Ils en sont, comme l'écrit R. Malter, les « préconnaissances » (« *Vorerkenntnisse* »), in *Arthur Schopenhauer. Transzendantalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Fromann-Holzboog, 1991, p. 422.

139. *Cf. Le Monde*, *op. cit.*, p. 1380.

140. *Parerga, Fragments d'histoire de la philosophie*, in SW, *op. cit.*, t. 4, p. 162 (les italiques sont de Schopenhauer).

NOTE SUR CETTE ÉDITION

L'édition de référence pour la traduction, la présentation et les notes est celle de W. von Löhneysen, *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta/Stuttgart, 1965, Suhrkamp/Francfort-sur-le-Main, 1986.

Après 1851, Schopenhauer a effectué des ajouts sur son exemplaire d'auteur ou bien à partir de ses propres manuscrits (*cf. Sämtliche Werke, op. cit.*, t. 5, p. 789-790). Ils sont signalés dans la traduction par des crochets.

Les notes de Schopenhauer figurent en bas de page, appelées par une lettre de l'alphabet. Elles correspondent à d'autres ajouts manuscrits publiés à titre posthume par les éditeurs allemands J. Frauenstädt et A. Hübscher.

PARAGRAPHE 174

UN DIALOGUE

DÉMOPHÈLE

Soit dit entre nous, mon cher et vieil ami, il me déplaît qu'à l'occasion tu manifestes ta compétence philosophique par des sarcasmes, et même une raillerie ouverte à l'encontre de la religion. A chacun, sa foi est sacrée ; il devrait en être par conséquent de même pour toi.

PHILALÈTHE

Nego consequentiam [1] ! Je ne vois pas pourquoi je devrais, en raison de l'ingénuité d'autrui, respecter le mensonge et la tromperie. En tout lieu je respecte la vérité, mais non, pour cette raison précise, ce qui lui est contraire. [Jamais sur terre ne brillera la vérité aussi longtemps que vous en entraverez d'une telle façon les inspirations.] Ma maxime est : « *Vigeat veritas, et pereat mundus* [2] », conforme à celle du juriste : « *Fiat justitia, et pereat mundus* [3]. » Chaque faculté devrait avoir une formule analogue pour devise [4].

DÉMOPHÈLE

Voici alors celle que devrait avoir la faculté de méde-

cine : « *Fiant pilulae, et pereat mundus* [5] » — laquelle serait la plus facile à appliquer.

PHILALÈTHE

Que le ciel nous préserve ! Tout est *cum grano salis*.

DÉMOPHÈLE

Eh bien, soit. Mais, pour cette raison même, je voudrais que tu entendes également la religion *cum grano salis* et reconnaisses la nécessité de remédier au besoin du peuple en fonction de sa capacité de conception. La religion [6] est le seul moyen de faire connaître et de rendre sensible la haute signification de la vie au sentiment grossier et à l'entendement indocile de la foule plongée au fond de sa vile besogne et de son travail matériel. Car l'homme, tel qu'il est en règle générale, n'a originellement pour aspiration rien d'autre que la satisfaction de ses besoins et désirs physiques et, partant, quelques amusements et passe-temps [7]. Les fondateurs de religions et les philosophes viennent au monde pour l'arracher à son engourdissement et lui indiquer le sens élevé de l'existence ; les philosophes à la minorité, aux émancipés ; les fondateurs de religion à la majorité, au gros de l'humanité [8]. Car φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι [9], comme l'a déjà dit ton Platon, et tu ne devrais pas l'oublier. La religion est la métaphysique du peuple [10] et l'on doit simplement la lui laisser et la respecter de l'extérieur : la discréditer, c'est la lui enlever. De même qu'il y a une poésie populaire et, dans les proverbes, une sagesse populaire, de même il faut qu'il y ait également une métaphysique populaire [11]. [Car les hommes ont absolument besoin d'une *explication de la vie*, et elle doit être adaptée à leur capacité de compréhension.] C'est pourquoi elle est toujours un habillement allégorique de la vérité et agit sur les plans pratique et intime en tant que règle pour l'action, apaisement et consolation dans la souffrance et la mort, peut-être tout autant que le pourrait faire la vérité elle-même, si nous la possédions. [Ne

t'offusque pas de sa forme embrouillée, baroque, d'apparence absurde : dans ta culture et ton érudition [12], tu ne peux penser aux détours dont elle a besoin, avec ses profondes vérités, pour venir à bout du peuple dans sa grossièreté [13]. Les différentes religions ne sont précisément que différents schèmes : en eux le peuple saisit et se rend présente la vérité qui lui est incompréhensible en elle-même, et qui cependant, pour lui, se lie inséparablement à ces schèmes [14].] C'est pourquoi, mon cher — et ne le prends pas mal — il est à la fois mesquin et injuste de dénigrer les religions.

PHILALÈTHE

Mais, de la même manière, n'est-il pas mesquin et injuste d'exiger qu'il n'existe aucune autre métaphysique [15] que celle-ci, découpée selon le besoin et la capacité de conception du peuple ? que ses doctrines soient obligatoirement la borne des recherches humaines et la règle de tout acte de penser, si bien que même la métaphysique de la minorité et des émancipés, comme tu la nommes, devrait aboutir à la confirmation, à la consolidation et à l'éclaircissement de cette métaphysique du peuple [16] ? que, par suite, les plus hautes capacités de l'esprit humain doivent rester inutilisées et non développées, et même être étouffées dans l'œuf afin que leur activité ne vienne en aucun cas interférer avec cette métaphysique du peuple ? Et en va-t-il donc autrement, au fond, des prétentions de la religion ? Est-il décent de prêcher la tolérance et même de tendres égards, lorsqu'on incarne soi-même l'intolérance et l'absence d'égards même ? J'appelle comme témoins les tribunaux d'hérétiques, les Inquisitions, les guerres de Religion et les croisades [17], le calice de Socrate et les bûchers de Bruno [et Vanini] [18] ! Et si cela appartient certes aujourd'hui au passé, quel obstacle plus important peuvent rencontrer le véritable effort philosophique, la recherche sincère de la vérité, ce métier le plus noble de la plus noble humanité, sinon cette métaphysique conventionnelle vassalisée par l'État grâce au monopole, dont les

statuts sont gravés en chaque tête dès la prime jeunesse, si sérieusement, si profondément, si solidement que, si cette tête n'est pas d'une élasticité miraculeuse, ils y adhèrent, indélébiles, par où le concept de sa saine raison sera perverti une fois pour toutes, c'est-à-dire que sa capacité, faible au demeurant, de penser par lui-même et de juger impartialement sera dans cette perspective paralysée et corrompue pour tout ce qui aura rapport avec lui ?

DÉMOPHÈLE

En réalité, le sens est bien celui-ci : les gens ont alors acquis une conviction, et ils ne veulent pas y renoncer pour adopter au contraire la tienne.

PHILALÈTHE

Oh ! si elle pouvait être une conviction fondée sur l'intelligence ! On pourrait, à l'aide d'arguments raisonnés, en venir à bout et le champ de bataille nous serait ouvert, à armes égales. Seulement, les religions, et ce d'une façon avouée, s'adressent non à la persuasion, à l'aide d'arguments raisonnés, mais à la foi, à l'aide de révélations [19]. Or c'est dans l'enfance que la capacité de croire connaît sa plus grande vigueur : c'est pourquoi l'on songe avant tout à se rendre maître de cet âge tendre. Par ce moyen-là, bien plus encore que par les menaces et les récits de miracles, les doctrines de la croyance [20] prennent racine. De fait, lorsqu'à répétition sont exposées à l'homme, dès sa prime enfance, certaines vues fondamentales et doctrines, avec une solennité inhabituelle et l'apparence du plus grand sérieux qu'il ait jamais vu jusqu'alors, et que la possibilité d'un doute à leur sujet y est complètement passée sous silence, ou bien n'est évoquée que pour désigner le premier pas vers la perdition éternelle ; là, l'impression se fera si profonde que, en règle générale, c'est-à-dire dans presque tous les cas, l'homme sera pratiquement aussi incapable de douter de ces doctrines que de sa propre existence [21] ; c'est

pourquoi, alors, un seul à peine sur des milliers possédera la solidité d'esprit qui lui permettra de demander sérieusement et sincèrement : est-ce vrai ? Plus adéquatement qu'on ne le pensait, on a appelé *esprits forts* [22] ceux qui cependant en étaient capables. Pour les autres, maintenant, il n'est rien d'aussi absurde ni d'aussi révoltant que la foi la plus tenace en ces matières, inoculée de cette manière, ne prenne pas racine en eux. Si par exemple la mise à mort d'un hérétique ou d'un incroyant était un élément essentiel du salut futur de l'âme, chacun ou presque en ferait l'affaire essentielle de sa vie et, face à la mort, puiserait dans le souvenir de la réussite consolation et réconfort ; c'est de la même manière qu'effectivement chaque Espagnol ou presque tenait autrefois un autodafé pour l'œuvre la plus pieuse et la plus agréable à Dieu [23] ; de cela nous avons une réplique en Inde avec la communauté religieuse des Thugs, que les Anglais ont réprimée il y a peu de temps seulement par de nombreuses exécutions [24] : ses membres manifestaient leur sentiment religieux et leur adoration envers la déesse Kali en assassinant de manière perfide, à chaque occasion, leurs propres amis et compagnons de voyage afin de s'emparer de leurs biens, et se tenaient très sérieusement dans l'illusion qu'ils accomplissaient là un acte fort louable et utile à leur salut éternel [a]. Par conséquent, si forte est la violence de dogmes religieux tôt inculqués, qu'elle peut étouffer la conscience morale et finalement toute pitié et toute humanité [25]. Mais si tu veux voir de tes propres yeux et de près ce que produit une inoculation tôt pratiquée de la foi, observe les Anglais. Regarde cette nation, favorisée qu'elle est par la nature plus que toutes les autres, munie de plus d'entendement, d'esprit, de faculté de juger, et de fermeté de caractère que toute autre nation pourtant douée, regarde-là, abaissée plus bas que toutes les autres, et même franchement méprisable du fait de sa stupide superstition cléricale qui, au milieu de ses autres

a. « Illustrations of the History and Practice of the Thugs » (London, 1837), également : *Edinburgh Review* (October/January 1836/1837).

capacités, apparaît bel et bien comme une idée fixe, une monomanie. Les Anglais doivent cela simplement au fait que l'éducation est entre les mains du clergé, qui a le souci de leur inculquer dès la prime jeunesse l'ensemble des articles de foi, à tel point que cela les conduit à une sorte de paralysie partielle du cerveau, extériorisée ensuite, la vie durant, dans cette niaise bigoterie qui fait que même des gens au demeurant très sensés et pleins d'esprit s'avilissent et nous laissent face à eux dans le plus grand désarroi. Si nous soupesons cependant combien il est essentiel à de tels chefs-d'œuvre que l'inoculation de la foi ait lieu dans la tendre enfance, le système des Missions [26] ne nous apparaîtra plus simplement comme le sommet de l'indiscrétion, de l'arrogance et de l'impertinence humaines, mais il nous semblera également absurde dans la mesure où il ne se limite pas précisément aux peuples qui sont encore à l'état d'*enfance*, par exemple les Hottentots, les Cafres [27], les insulaires des mers australes et autres du même genre, auprès desquels, conformément à sa vocation, il a eu aussi effectivement du succès ; tandis que, à l'inverse, en Inde, les brahmanes répliquent aux discours des missionnaires avec un sourire d'approbation condescendante ou bien des haussements d'épaules et que, généralement, chez ce peuple, malgré les circonstances les plus favorables, les tentatives de conversion par les missionnaires ont totalement échoué. Un récit authentique figurant dans le vingt et unième volume de l'*Asiatic Journal* [28] de 1826 indique qu'après de si nombreuses années d'activité missionnaire (les possessions anglaises, d'après le *Times*, [avril 1852] [29], comptent cent cinquante millions d'habitants) on ne trouve pas dans l'Inde entière plus de trois cents convertis vivants, et on avoue en même temps que les convertis chrétiens se distinguent par leur extrême immoralité. Il y aura eu à peine trois cents âmes vénales achetées sur tant de millions ! Que, depuis lors, les choses aillent mieux en Inde pour le christianisme, je ne le remarque nulle part ; bien que les missionnaires, dans les écoles qui se consacrent exclusivement à l'enseigne-

ment anglais laïque, cherchent à présent, contre les conventions, à influencer les enfants selon leur idée afin de passer en fraude le christianisme, ce contre quoi les hindous se tiennent pourtant sur leurs gardes avec la plus grande jalousie. Car, on l'a dit, c'est l'enfance, non l'âge adulte, qui est le temps où il faut répandre la semence de la croyance ; surtout pas là où prend racine une croyance antérieure. Mais la *persuasion* [30] acquise, simulée par les adultes convertis, n'est en règle générale que le masque d'un intérêt personnel. Précisément parce qu'on sent qu'il ne pourrait presque pas en être autrement, un homme qui change de religion à l'âge mûr sera partout méprisé par la plupart de ses semblables : en quoi ceux-ci montrent de la même façon qu'ils tiennent la religion non pas pour une affaire de conviction rationnelle, mais bien pour celle de la foi tôt inoculée et avant tout examen. Qu'ils ont en cela raison, cela ressort également de ce que non seulement la foule aveuglément croyante, mais aussi le sacerdoce de chaque religion, lequel a, en tant que tel, étudié les sources, fondements, dogmes et controverses de celle-ci, sont dévoués, jusqu'en chacun de leurs membres, avec fidélité et zèle, à la religion de leurs patries respectives ; d'où cette chose la plus rare au monde qu'est le passage d'un clerc d'une religion ou confession donnée à une autre. Ainsi nous voyons, par exemple, le clergé catholique absolument convaincu de la vérité de tous les statuts de son Église autant que le clergé protestant l'est des siens, et tous deux les défendent avec la même ardeur. Cependant, cette conviction ne se règle pas sur le pays natal de chacun : en effet, la vérité du dogme catholique apparaît parfaitement évidente au clergé de l'Allemagne du Sud, mais au clergé de l'Allemagne du Nord, c'est celle du dogme protestant [31]. Si maintenant semblables convictions reposent ainsi sur des raisons objectives, alors celles-ci doivent être climatiques et, comme les plantes, les unes doivent croître seulement ici, et les autres seulement là. Mais le peuple, en revanche, admet toujours et par-

tout en toute bonne foi les convictions de ces convaincus locaux.

DÉMOPHÈLE

Cela n'est en rien dommageable et, dans le fond, ne fait aucune différence : aussi, par exemple, le protestantisme convient-il effectivement mieux en réalité au nord, et le catholicisme au sud.

PHILALÈTHE

C'est ce qui semble. J'ai cependant adopté un point de vue plus élevé et tiens sous mes yeux un sujet plus important, à savoir les progrès de la connaissance de la vérité dans le genre humain [32]. C'est une chose terrible pour ces progrès qu'à chacun, et quel que soit son lieu de naissance, certains discours affirmatifs soient imposés dès le plus jeune âge, avec l'assurance qu'il ne pourra jamais, sans danger pour son salut éternel, les remettre en doute ; à savoir, dans la mesure où ce sont des affirmations qui concernent les fondements de tout le reste de nos connaissances, qui fixent par conséquent pour toujours notre point de vue à leur égard et, au cas où elles seraient fausses, pervertissent à jamais ce dernier : comme, ensuite, leurs corollaires sont partout en prise sur la totalité du système de nos connaissances, elles faussent de part en part l'ensemble du savoir humain. En atteste chaque littérature, celle du Moyen Age d'une manière très frappante, mais également, et que trop, celles des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles — nous voyons cependant à toutes ces époques les esprits de premier rang eux-mêmes comme paralysés par la fausseté de telles représentations fondamentales, et, particulièrement, tout discernement de l'essence et de l'action véritables de la nature comme cloué sur une planche [33] ! Car, pendant toute la période chrétienne, le théisme [34] pèse, tel un cauchemar oppressant, sur toutes les aspirations spirituelles, particulièrement les aspirations philosophiques, et fait obstacle

ou porte atteinte à chaque progrès. Dieu, diable, ange et démon cachent la nature tout entière aux érudits de ces époques : aucune recherche n'est menée à son terme, en aucune matière on ne va au fond des choses ; au contraire, tout ce qui va au-delà du « *nexus* [35] » causal le plus immédiat est aussitôt tempéré par ces personnalités, et cela signifie, de la même façon que s'exprimait en une telle occasion Pomponazzi : « *Certe philosophi nihil verissimile habent ad haec, quare necesse est ad Deum, ad angelos et daemones recurrere* » (*De Incantationibus*, chapitre 7) [36]. On peut certes ici soupçonner cet homme d'ironie, puisque sa ruse est, d'un autre côté, reconnue : cependant, il n'a exprimé par là que la manière de penser générale de son temps. Si un homme, en revanche, possédait réellement la rare souplesse de l'esprit qui seule peut rompre les liens, ses écrits, et tout bonnement leur auteur avec, étaient brûlés, comme c'est arrivé à Bruno et Vanini [37]. Mais à quel point les esprits *ordinaires* sont totalement paralysés par cette préparation métaphysique précoce, on peut le percevoir le plus crûment et en ce cas sous un angle ridicule, lorsqu'un réel esprit entreprend la critique d'une doctrine de la foi étrangère à la sienne. Là, généralement, on le trouve simplement en train de s'évertuer à prouver avec minutie que les dogmes de celle-ci ne s'accordent pas avec ceux de la sienne propre, s'efforçant d'expliquer par là que, dans ces dogmes, non seulement ce qu'ils disent, mais aussi, bien évidemment, ce qu'ils veulent dire, n'est pas identique au contenu de ses dogmes à lui. Il croit avoir par là, en toute simplicité, démontré la fausseté de la doctrine de la foi étrangère à la sienne. En effet, il ne lui vient pas à l'idée de soulever la question de savoir laquelle des deux peut avoir raison ; [au contraire, ses articles de foi sont pour lui de sûrs principes a priori [38]]. Le Père Morrison a fourni, dans le vingtième volume de l'*Asiatic Journal*, un exemple amusant de cette sorte, là même où il critique la religion et la philosophie des Chinois — c'en est une joie [39] !

DÉMOPHÈLE

Tel est donc ton point de vue plus élevé. Mais je t'assure qu'il en est un encore plus élevé. Le *Primum vivere, deinde philosophari* [40] comporte un sens plus étendu que celui qui saute immédiatement aux yeux. Il s'agit tout d'abord d'enchaîner les esprits grossiers et mauvais de la foule afin de la tenir éloignée de l'injustice extrême, des cruautés, des actes violents et honteux. Maintenant, si l'on voulait attendre qu'elle ait reconnu et embrassé la vérité, on viendrait immanquablement trop tard. En effet, même en posant que la vérité vient d'être trouvée, celle-ci excédera la faculté de compréhension de la foule. La seule chose qui lui convienne en tous les cas, c'est un habillement allégorique de cette vérité, une parabole, un mythe [41]. Il doit y avoir, comme l'a dit Kant, un étendard public du droit et de la vertu, c'est-à-dire que celui-ci doit toujours flotter haut. Qu'importe finalement de savoir quelles figures héraldiques il porte, pourvu qu'elles illlustrent ce qui est affirmé. Une telle allégorie de la vérité est, partout et toujours, pour le gros de l'humanité, un utile succédané de la vérité elle-même, qui lui est éternellement inaccessible, et généralement de la philosophie, qui lui est à jamais inintelligible ; pour ne rien dire de ce que celle-ci change quotidiennement de forme et qu'elle n'est encore parvenue à la reconnaissance universelle sous aucune d'elles. Les buts pratiques ont par conséquent sous tous les rapports, mon bon Philalèthe, le pas sur les buts théoriques.

PHILALÈTHE

[Ceci s'accorde assez avec l'antique conseil du pythagoricien Timaios Lokros : « Τὰς ψυχὰς ἀπείργομες ψευδέσι λόγοις, εἴ κα μη ἄγηται ἀλαθέσι [42] » (*De anima mundi*, p. 104 D, Étienne), et je te soupçonne presque de vouloir, selon la mode actuelle, me faire venir ceci à l'esprit :

« Mais, mon bon ami, le temps viendra aussi où nous trouverons plaisir à savourer en paix un bon morceau [43] » et que] ta recommandation aboutisse à ceci : nous devons prendre nos précautions à temps afin qu'ensuite les vagues de la masse insatisfaite et déchaînée ne puissent pas nous déranger à table. Mais ce point de vue tout entier est aussi faux qu'il est de nos jours généralement affectionné et loué ; c'est pourquoi je m'empresse de protester contre lui. Il est *faux* que l'État, le droit et la loi ne puissent pas être maintenus sans le concours de la religion et de ses articles de foi, et que la justice et la police, pour imposer l'ordre légal, aient besoin de la religion comme de leur complément nécessaire. Cela est *faux*, même répété cent fois. Car les Anciens, les Grecs notamment, nous fournissent une *instantia in contrarium* [44] réelle et frappante. De fait, ce que nous entendons par *religion*, ils ne le possédaient en aucune manière. Ils n'avaient aucun document sacré ni aucun dogme [45] qui aurait été enseigné, dont l'acceptation aurait été exigée de chacun et qui aurait été tôt inculqué à la jeunesse. Pas davantage les serviteurs de la religion ne prêchaient la morale ou les prêtres ne s'occupaient en quoi que ce fût de la moralité ou généralement de la conduite des gens. Pas le moins du monde ! Et le devoir des prêtres s'étendait simplement aux cérémonies du temple, aux prières, aux chants, aux sacrifices, aux processions, aux lustrations [46] et autres choses semblables, tout cela n'ayant rien moins en vue que l'amélioration morale des individus. Bien plus, tout ce qu'on nommait religion consistait simplement, surtout dans les villes, en ce que quelques-uns des *deorum majorum gentium* [47] avaient, ici un tel, là tel autre, des *temples*, où ledit culte leur était rendu par ordre de l'État, et ce culte était au fond, par conséquent, une affaire de police. Personne, excepté les officiants préposés à cette activité, n'était en quoi que ce fût obligé d'y être présent, ni même de seulement y croire. Il n'y a aucune trace, dans toute l'Antiquité, d'une obligation de croyance en un quelconque

dogme. Simplement, qui niait publiquement l'existence des dieux, sinon les diffamait, du moins était passible d'une peine : il offensait l'État qui les servait ; mais chacun restait libre d'en penser ce qu'il voulait. Qu'il plût *privatim* à quelqu'un de gagner par des prières ou des sacrifices la faveur de ces mêmes dieux, libre à lui de le faire, à ses frais et à ses propres risques ; s'il ne le faisait pas, aucun homme ne s'y opposait, et surtout pas l'État [48]. Chez les Romains, chacun avait à la maison ses propres Lares et Pénates, mais ceux-ci étaient au fond simplement les images vénérées de ses ancêtres [(*Apulée*, vol. 2, p. 237)] [49]. De l'immortalité de l'âme et d'une vie après la mort, les Anciens n'avaient absolument aucun concept solide, clair, encore moins érigé en dogme, mais des représentations tout à fait lâches, hésitantes, indéterminées et problématiques, chacun à sa façon : et tout aussi diverses, individuelles et vagues étaient également les représentations qu'ils avaient des dieux. Par conséquent les Anciens n'avaient effectivement pas de *religion* dans le sens où nous entendons ce mot [50]. Or l'anarchie et l'absence de lois ont-elles régné chez eux pour cette raison ? Au contraire, leur œuvre n'est-elle pas la loi et l'ordre civique, au point qu'elle constitue encore le fondement des nôtres ? La propriété, bien qu'elle fût, et même pour une grande part, constituée d'esclaves, n'était-elle pas totalement garantie ? Et cette situation n'a-t-elle pas duré bien au-delà d'un millénaire ?

Dès lors, les fins pratiques et la nécessité de la religion au sens indiqué par toi et généralement affectionné aujourd'hui, à savoir un fondement indispensable de tout ordre légal, je ne peux les reconnaître et je dois me défendre contre cette idée. Car, partant d'un tel point de vue, le pur et saint effort vers la lumière et la vérité serait pour le moins quichottesque, et s'il devait, dans le sentiment de son droit, oser dénoncer l'autorité de la foi comme l'usurpateur qui a pris possession du trône de la vérité et le défend par une tromperie continuelle, cet effort apparaîtrait comme criminel.

DÉMOPHÈLE

Mais la religion n'est pas en opposition avec la vérité, car elle-même enseigne la vérité [51]. Seulement, parce que son champ d'action n'est pas un amphithéâtre étroit, mais le monde et le gros de l'humanité, elle ne doit pas, conformément au besoin et à la capacité de conception d'un public si vaste et mélangé, laisser la vérité apparaître nue, ou bien, pour employer une comparaison médicale, elle ne doit pas l'administrer à l'état pur, mais se servir d'un moyen mythique comme d'un *menstruum* [52]. Tu peux également, dans cette perspective, la comparer à certaines matières chimiques, en elles-mêmes à l'état gazeux, que l'on doit, pour un usage officinal comme pour la conservation ou le transport, mélanger avec une base stable et palpable, sans quoi elles s'évaporent : par exemple le chlore, lequel, pour toutes ces utilisations, n'est appliqué que sous la forme des chlorures. Mais, dans le cas où la vérité pure et abstraite, libre de tout élément mythique, devrait rester à jamais inaccessible, à nous tous comme aux philosophes, alors elle serait à comparer au fluor, qui ne peut à lui seul faire l'objet d'aucune préparation, pas même une fois, et ne peut apparaître que lié à d'autres matières. Ou bien — d'une manière moins savante : la vérité, en général inexprimable autrement que mythiquement et allégoriquement, ressemblerait à l'eau qui sans récipient n'est pas transportable ; quant aux philosophes, qui sont fondés à la posséder à l'état pur, ils ressembleraient à celui qui mettrait en morceaux le récipient afin de garder l'eau pour lui seul. Peut-être en est-il effectivement ainsi. Mais toujours est-il que la religion est la vérité exprimée allégoriquement et mythiquement, et rendue par là accessible et digeste au gros de l'humanité : à l'état pur et isolé, celui-ci ne pourrait plus la supporter en tant que telle ; de la même façon, nous ne pourrions vivre dans l'oxygène pur, et avons besoin d'un complément de quatre cin-

quièmes d'azote. Et, pour parler sans image : le sens profond et le but élevé de la vie ne peuvent être communiqués et présentés au peuple que *symboliquement*, parce que celui-ci est incapable d'en concevoir de semblables dans leur vraie signification. Par opposition, la philosophie doit être comme les mystères d'Eleusis — pour le petit nombre, pour les élus.

PHILALÈTHE

Je comprends bien : l'affaire aboutit à la vérité vêtue du mensonge. Mais par là elle entre dans une alliance corruptrice. Car quelle arme dangereuse sera mise entre les mains de ceux qui détiennent l'habilitation à se servir de la fausseté comme véhicule de la vérité ! S'il en est ainsi, je crains qu'en l'occurrence le faux ne soit à l'origine de plus de dommage que le vrai de bénéfice. C'est-à-dire que si l'allégorie pouvait se donner comme telle de façon avouée, voici ce qui se passerait : rien que cela lui enlèverait toute respectabilité, et par là toute efficacité. Elle doit pour cette raison se faire valoir et s'affirmer comme vraie *sensu proprio* : alors qu'elle est vraie au plus haut degré *sensu allegorico* [53]. Ici réside le mal incurable, l'inconvénient persistant qui est la raison pour laquelle la religion est constamment entrée en conflit avec l'impartial et noble effort vers la vérité, et toujours de plus belle.

DÉMOPHÈLE

Non pas ; car de cela aussi on se soucie. Si la religion ne peut d'emblée avouer directement sa nature allégorique, d'une telle nature elle donne cependant une explication suffisante.

PHILALÈTHE

Et où donc cela ?

DÉMOPHÈLE

Dans ses mystères. « Mystère » n'est même, au fond, que le *terminus technicus* [54] théologique pour une allégorie religieuse. Aussi toutes les religions ont-elles leurs mystères. A vrai dire, un mystère est manifestement un dogme absurde, lequel renferme pourtant une haute vérité incompréhensible en elle-même à l'entendement commun de la foule grossière, vérité que le même entendement accueille à présent sous ce voile, en toute confiance, sans se laisser tromper par l'absurdité évidente, y compris pour lui : par là, maintenant, il participe au cœur de l'affaire, aussi loin qu'il lui est possible [55]. Je peux ajouter, à titre d'éclaircissement, que même dans la philosophie l'emploi du mystère a été tenté, par exemple lorsque Pascal, qui était à la fois piétiste [56], mathématicien et philosophe, en cette triple qualité, dit : « Dieu est partout le centre et nulle part la périphérie [57]. » Malebranche également a remarqué très justement : « La liberté est un mystère[58]. » On pourrait poursuivre et affirmer que pour les religions tout est proprement mystère. Car enseigner au peuple grossier la vérité *sensu proprio* est absolument impossible [59] : seul un reflet mythico-allégorique peut lui convenir et l'éclairer. La vérité nue n'a pas sa place devant les yeux du *vulgus* [60] profane : elle ne doit apparaître devant lui que vêtue d'un voile épais. Pour ces raisons, c'est une prétention tout à fait déraisonnable que d'exiger d'une religion qu'elle soit vraie *sensu proprio*, et c'est pourquoi, soit dit en passant, de nos jours les rationalistes comme les supranaturalistes sont absurdes en ce qu'ils partent tous deux de la présupposition que la religion doit être vraie *sensu proprio*, après quoi les premiers prouvent alors que la religion ne doit pas l'être, tandis que ceux-ci affirment obstinément qu'elle est telle ; mieux encore, ceux-là découpent et ordonnent à tel point l'allégorique qu'il pourrait être vrai au sens propre, mais serait une platitude [61]. Mais ceux-ci, sans ajustement supplémentaire, veulent affirmer comme vrai *sensu proprio* — ce

qui pourtant ne peut nullement se réaliser sans inquisition ni bûcher — comme ils devraient le savoir. Effectivement, et contre ces points de vue, le mythe et l'allégorie sont l'élément véritable de la religion : mais, soumise à cette condition qu'elle ne saurait circonvenir en raison de la limitation spirituelle de la grande masse, elle n'en fournit pas moins au besoin métaphysique de l'homme, si indélébile, une très ample satisfaction, et prend la place de la pure vérité philosophique, infiniment ardue, et qu'on ne pourra peut-être jamais atteindre.

PHILALÈTHE

Oh ! oui, à peu près comme une jambe de bois prend la place d'une jambe naturelle : elle la remplit, elle rend à la rigueur les mêmes services, tout en prétendant par là être considérée comme naturelle, elle est assemblée plus ou moins artificiellement, etc. Il y a en revanche une différence : généralement, il y a eu une jambe naturelle avant la jambe de bois ; tandis que la religion a, au contraire, pris partout le dessus sur la philosophie.

DÉMOPHÈLE

Peut-être ; mais pour qui ne possède pas de jambe naturelle, une jambe de bois est de grande valeur. Tu ne dois pas perdre de vue que le besoin métaphysique de l'homme exige absolument un apaisement, parce que l'horizon de ses pensées doit être clos, et ne doit pas rester sans frontière. Maintenant, en revanche, la faculté de mettre en balance des raisons et de décider ensuite entre le vrai et le faux, l'homme ne la possède généralement pas. D'ailleurs, le travail qui lui est imposé par la nature et sa nécessité ne lui laisse aucun moment ni pour de telles recherches ni pour la formation qu'elles présupposent. Il ne peut donc être chez lui question de persuasion fondée sur

des arguments raisonnés ; au contraire, il est renvoyé à la croyance et à l'autorité. Même si une philosophie effectivement vraie avait pris la place de la religion, elle aurait été adoptée par les neuf dixièmes des hommes au moins, mais seulement sur la base de l'autorité, et elle serait par conséquent de nouveau affaire de croyance : car dans le φιλόσοφον πλῆθος ἀδυνατον εἶναι de Platon demeure cette idée, et pour toujours. Quant à l'autorité, en revanche, seuls la fondent le temps et les circonstances ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas l'accorder à celui qui n'a que des arguments raisonnés sur quoi se fonder [62] : d'après cela, nous devons la laisser à l'instance qui l'a acquise un jour dans le cours du monde, même s'il s'agit seulement d'une vérité présentée allégoriquement. Celle-ci, maintenant, appuyée sur une autorité, s'adresse tout d'abord à la disposition métaphysique de l'homme, par conséquent au besoin théorique, lequel provient de l'énigme, qui s'impose à nous, de notre existence et de la conscience que derrière ce que le monde comporte de physique se cache en quelque façon quelque chose de métaphysique, quelque chose d'immuable, qui sert de fondement au changement continuel ; mais elle s'adresse ensuite à la volonté, à la peur et à l'espoir des mortels vivant actuellement dans la détresse : de ce fait elle fabrique pour eux dieux et démons, qu'ils peuvent invoquer, adoucir, gagner ; enfin, elle s'adresse cependant aussi à leur conscience morale indéniablement présente, à qui elle procure de l'extérieur confirmation et point de repère, un appui sans lequel cette même conscience, contre de si nombreuses tentations, ne pourrait facilement tenir droit dans son combat. De ce côté, précisément, la religion, au milieu des grandes et nombreuses souffrances de la vie, ménage une source inépuisable de consolation et de réconfort qui n'abandonne pas l'homme, même dans la mort, et qui, bien plus, déploie alors toute son efficacité. [En ce sens, la religion ressemble à celui qui prendrait et conduirait par la main un aveugle, parce que celui-ci ne peut voir lui-même et qu'il s'agit seulement pour le guide d'atteindre à un but, non de tout voir.]

PHILALÈTHE

Ce dernier aspect est en tout cas le côté brillant de la religion. Si elle est une *fraus*, alors elle est une *pia fraus* [63] ; cela n'est pas niable. Mais, dans ces conditions, les prêtres seront pour nous un curieux mélange de trompeurs et de professeurs de morale. Car ce n'est point la vérité proprement dite, ainsi que tu l'as toi-même tout à fait justement exposé, qu'ils ont le droit d'enseigner, cette vérité leur fût-elle connue ; et elle ne l'est pas. Tout au plus peut-il par conséquent exister une vraie philosophie ; mais en aucun cas une vraie religion : j'entends vraie au véritable et authentique sens littéral, et non pas simplement par la fleur de rhétorique ou l'allégorie, comme tu l'as exposé, sens selon lequel, au contraire, chacune sera vraie, mais à différents degrés. Mais, à tout le moins, il est tout à fait conforme à l'inextricable mélange que le monde nous propose communément de bien et de mal, de probité et d'hypocrisie, de bonté et de méchanceté, de générosité et de vilenie, que la vérité la plus importante, la plus haute et la plus sacrée ne puisse faire son entrée autrement qu'aux côtés du mensonge, qu'elle doive même emprunter sa force à ce dernier, toujours plus puissant auprès des hommes, et se faire introduire par lui sous la forme de la révélation. On pourrait même considérer ce fait comme le monogramme [64] du monde moral. Nous ne voulons pas toutefois abandonner l'espoir que l'humanité parvienne un jour au point de maturité et de culture où elle aura la capacité d'un côté de produire la vraie philosophie et, de l'autre, de l'adopter. [Mais pourtant, *simplex sigillum veri* [65] ; la vérité nue doit être si simple et si intelligible qu'on puisse la communiquer à tous sous sa vraie forme, sans la remplacer par des mythes et des fables (un flot de mensonges), c'est-à-dire la travestir en *religion*.

DÉMOPHÈLE

Tu n'as aucun concept adéquat de la capacité misérable de la masse.

PHILALÈTHE

Aussi j'exprime cela seulement à titre d'espoir ; mais je ne peux y renoncer.] Certes, ensuite, la vérité sous sa forme simple et intelligible ferait alors tomber la religion de la place que celle-ci avait longtemps prise par vicariance, mais qu'elle avait par là même réservée à la vérité. Car la religion aura alors rempli sa fonction et parcouru son chemin : elle peut ensuite délaisser l'espèce qu'elle aura menée jusqu'à sa majorité, et, en ce qui la concerne, partir en paix. Ce sera l'euthanasie de la religion. Mais, aussi longtemps qu'elle vit, elle a deux visages : l'un, celui de la vérité, l'autre, celui du mensonge. Selon que l'on embrasse du regard l'un ou l'autre visage, on l'aimera ou on la prendra en hostilité. C'est pourquoi on doit la considérer comme un mal nécessaire dont la nécessité repose sur la pitoyable faiblesse d'esprit de la grande majorité des hommes, laquelle est incapable de saisir la vérité et a par conséquent besoin, le cas échéant, d'un succédané de cette dernière.

DÉMOPHÈLE

Vraiment, on devrait considérer que vous, les philosophes, vous disposez de la vérité déjà toute prête, et qu'il s'agit simplement de la saisir.

PHILALÈTHE

Si nous ne la possédons pas, il faut imputer ce fait principalement à la pression sous laquelle la philosophie a, dans tous les pays et de tout temps, été maintenue par la religion. Ce n'est pas seulement l'expression et la communication de la vérité, non, mais la pensée et la découverte même de celle-ci que l'on a essayé de rendre impossibles en ce que dès la prime enfance on a confié, en vue de leur adaptation, les têtes aux prêtres qui tracèrent si fortement l'ornière dans laquelle les pensées fondamentales devaient

désormais se mouvoir que celles-ci étaient pour l'essentiel fixées et déterminées pour toute la durée de la vie. Je dois parfois m'effrayer lorsque, revenant de mes études orientalistes, je prends les écrits des esprits les plus remarquables des XVI[e] et XVII[e] siècles, et que je vois à quel point ils sont paralysés par la pensée fondamentale des juifs [66] et entravés de tous côtés. Qu'on m'expose, avec de telles dispositions, la vraie philosophie !

DÉMOPHÈLE

Et d'ailleurs, cette vraie philosophie serait-elle découverte, la religion ne sortirait pas pour autant du monde, comme tu le penses. Car il ne peut y avoir *une* métaphysique pour tous : la différence naturelle des facultés de l'esprit [67], à laquelle s'ajoute celle de leur formation, ne le permet en aucun cas. La grande majorité des hommes doit vaquer nécessairement au pénible travail corporel qui est inconditionnellement requis pour la satisfaction des besoins infinis de l'espèce entière : non seulement cela ne lui laisse aucun moment pour la formation, pour l'apprentissage, pour la réflexion ; mais encore, en raison de l'antagonisme catégorique entre l'irritabilité et la sensibilité, le travail corporel, considérable et dur, émousse l'esprit, le rend lourd, pesant, maladroit, et de là incapable de saisir des relations autres que tout à fait simples et tangibles [68]. Or sous cette catégorie tombent cependant au moins les neuf dixièmes du genre humain. Mais c'est d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une instance qui rende compte du monde et de notre existence, que les gens ont besoin, parce qu'une telle métaphysique appartient aux besoins les plus naturels de l'homme ; et même d'une métaphysique populaire qui, pour pouvoir être telle, doit réunir de nombreuses et rares qualités : c'est-à-dire une grande clarté alliée à une certaine obscurité, à savoir une impénétrabilité face à des situations précises ; de plus, une morale droite et satisfaisante doit

être associée à ses dogmes, mais elle doit avant tout apporter un réconfort inépuisable dans la souffrance et dans la mort. Il s'ensuit déjà qu'elle pourra être vraie seulement *sensu allegorico*, non *sensu proprio*. En outre, elle doit avoir l'appui d'une autorité qui en impose par un grand âge, par une reconnaissance universelle, par des documents originaux accompagnés de l'intonation et de la diction, des qualités patentes si infiniment difficiles à réunir que plus d'un, s'il y réfléchissait bien, ne contribuerait pas avec autant de détermination à la sape d'une religion, et songerait qu'elle est le trésor le plus sacré du peuple [69]. [Qui veut juger la religion doit sans cesse conserver sous les yeux les dispositions de la grande masse à laquelle elle est destinée, par conséquent se représenter son infériorité tout à la fois morale et intellectuelle. Il est incroyable de voir jusqu'où cela peut aller sur ce point, et avec quelle persévérance, même sous le voile très grossier de fables monstrueuses et de cérémonies grotesques, une petite étincelle continue de luire — imprégnant avec une persistance aussi grande que l'odeur du musc tout ce qui fut une fois en contact avec elle. Considère ici, à titre d'éclaircissement, d'un côté la profonde sagesse indienne qui est consignée dans les Upanishads, et regarde ensuite la folle idolâtrie dans l'Inde actuelle, comme elle entre dans les pèlerinages, processions et fêtes, et l'activité frénétique et bouffonne des Saniassis de cette époque-ci [70]. Cependant, il ne faut pas nier qu'à l'intérieur de toutes ces frénésies et bouffonneries réside, caché, quelque chose de très profond qui est en accord avec la profonde sagesse mentionnée plus haut ou qui en renvoie un reflet [71]. Mais il y a eu besoin de ce conditionnement pour la masse brutale et nombreuse. Nous avons devant nous, avec cette opposition, les deux pôles de l'humanité : la sagesse de quelques-uns et la bestialité de la foule — lesquels trouvent pourtant tous deux leur harmonie réciproque dans le domaine moral. Oh ! à qui ne vient-il point ici à l'esprit le proverbe du *Kural* [72] : « Le bas peuple ressemble aux

hommes ; jamais je ne vis chose semblable à lui » (vers 1071).] L'homme de haute culture peut de toute manière s'expliquer la religion *cum grano salis* ; l'érudit, la tête pensante peuvent l'échanger subrepticement contre une philosophie. Et même en ce cas, cependant, *une* philosophie ne convient pas à tous, mais chacune en particulier attire à elle, selon les lois de l'affinité, le public, proportionnellement à la formation et aux facultés de ce dernier. C'est pourquoi il existe de tout temps une métaphysique inférieure et scolaire pour la plèbe érudite, et une métaphysique supérieure pour l'élite — même si par exemple la haute doctrine de Kant devait être abaissée tout d'abord au rang des écoles puis tomber en délabrement du fait des Fries, Krug, Salat [73] et autres semblables gens. Le mot de Goethe vaut ici autant qu'ailleurs : « Le bonheur de l'un ne fait pas le bonheur de l'autre. » Pure foi en la révélation et pure métaphysique constituent les deux extrêmes : pour les degrés intermédiaires, il existe précisément aussi des modifications de ces deux extrêmes, interchangeables les unes avec les autres, en des combinaisons et des gradations innombrables. Ainsi l'exige l'incommensurable différence que la nature et la formation instaurent entre les hommes. [Les religions emplissent et dominent le monde et la grande masse des hommes leur obéit. A côté se poursuit lentement la silencieuse succession des philosophes, qui, pour le petit nombre d'entre eux que leurs dispositions naturelles et leur formation en ont rendus capables, travaillent à l'élucidation du grand mystère. En moyenne, chaque siècle en produit *un* : celui-ci, dès qu'il aura été tenu pour authentique, sera toujours reçu dans la liesse et écouté avec attention.]

PHILALÈTHE

Ce point de vue me rappelle sérieusement les mystères des Anciens que tu as déjà mentionnés : leur dessein, semble-t-il, consiste à remédier à cet incon-

vénient surgi de la différence dans les dispositions spirituelles et la formation. Tel était leur plan en la matière : parmi la grande masse des hommes à qui la vérité dévoilée est absolument inaccessible, en prélever quelques-uns auxquels il était possible de dévoiler une telle vérité jusqu'à un certain degré, et à nouveau quelques-uns parmi ces derniers auxquels on révélait davantage encore, puisqu'ils pouvaient saisir plus ; et cela jusqu'aux époptes [74]. Ainsi apparurent alors les μικρὰμείζονα καὶ μέγιστα μυστήρια [75]. Une connaissance exacte de l'inégalité intellectuelle des hommes était au fondement de l'affaire.

DÉMOPHÈLE

D'une certaine manière, la formation dispensée dans les petites, moyennes et hautes écoles représente les différents stades d'initiation des mystères [76].

PHILALÈTHE

Mais très approximativement, et ce durant la seule période où l'on a écrit exclusivement en latin sur les matières d'un savoir supérieur. Mais, depuis que cela a cessé, tous les mystères sont devenus profanes [77].

DÉMOPHÈLE

Quoi qu'il en soit, je voulais encore rappeler, au sujet de la religion, que tu devrais l'interpréter moins selon le côté théorique et plus selon le côté pratique [78]. La métaphysique personnifiée fût-elle, au demeurant, son ennemie, la morale personnifiée [79] sera néanmoins toujours son amie. Le métaphysique, dans toutes les religions, est peut-être faux, en toutes le moral est cependant vrai : on peut déjà le présumer du fait que dans le premier elles trouvent matière à dispute, mais que toutes sont en parfait accord dans le second [80].

PHILALÈTHE

Ce qui atteste la validité de la règle logique selon laquelle de prémisses fausses peut suivre une conclusion vraie.

DÉMOPHÈLE

A présent, tiens-t'en à la conclusion et souviens-toi toujours que la religion a deux côtés. Bien qu'elle ne puisse, vue sous le côté seulement théorique, c'est-à-dire intellectuel, subsister en droit, pourtant elle se révèle, selon le côté moral, comme le seul moyen de fléchir, de lier et d'amadouer cette race [81] d'animaux raisonnables, dont l'affinité avec le singe n'exclut pas celle avec le tigre. En même temps, elle est généralement une satisfaction suffisante de l'obscur besoin métaphysique que ceux-ci ressentent. [Tu me sembles n'avoir aucun concept suffisant de l'énorme différence, de l'abîme profond qui existe entre ta tête érudite, exercée à penser et éclairée, et la conscience obscure, maladroite, confuse et stupide de ces bêtes de somme humaines, dont les pensées se sont une fois pour toutes orientées vers le souci de leur propre subsistance et ne sauraient l'être vers autre chose, et dont les forces musculaires sont à ce point tendues vers un seul objectif que la force nerveuse, exprimant l'intelligence, s'abîme par là même au plus profond [82]. De telles gens doivent par conséquent avoir en main quelque chose de ferme à quoi ils peuvent se tenir dans le sentier glissant et épineux de leur vie, une belle fable, au moyen de laquelle leurs sont apportées les choses que leur entendement grossier ne peut recevoir sous aucune autre forme que l'image et la comparaison.

PHILALÈTHE

Crois-tu que l'honnêteté et la vertu soient pure tromperie, et que pour cette raison on doive les embellir d'un tissu de fables ?

DÉMOPHÈLE

Loin de moi cette idée ! Mais les gens doivent posséder quelque chose à quoi ils attachent leur sentiment et leur action moraux. Avec des explications fouillées et des distinctions fines on ne peut en venir à bout. Au lieu de décrire la vérité des religions en procédant *sensu allegorico*, on pourrait nommer celles-ci, justement comme la théologie morale kantienne, hypothèses en vue de fins pratiques ou schèmes conducteurs, régulatrices [83] à la façon des hypothèses physiques des courants électriques qui expliquent le magnétisme ou celles des atomes qui expliquent les proportions dans les liaisons chimiques [b], etc., hypothèses qu'on se garde de poser comme objectivement vraies mais qu'on utilise afin de lier entre eux les phénomènes, puisqu'elles fournissent à peu près la même chose que la vérité elle-même eu égard au résultat et à l'expérimentation. Elles sont des guides pour l'action et, pour la pensée, l'apaisement subjectif.] Si tu saisis et conçois la religion de telle sorte que ses fins soient éminemment pratiques, et théoriques seulement à titre subordonné, alors elle t'apparaîtra au plus haut point digne de respect [84].

PHILALÈTHE

Respect qui reposerait cependant, en fin de compte, sur ce principe que la fin justifie les moyens. Je ne ressens pourtant aucun penchant pour un compromis construit sur cette opinion. La religion a beau être toujours un excellent moyen pour dompter et dresser l'espèce bipède, pervertie, abrutie et méchante ; aux yeux de l'ami de la vérité, chaque *fraus*, fût-elle tout aussi *pia* [85], reste condamnable. La pure tromperie serait tout de même un curieux moyen d'être vertueux ! La bannière à laquelle j'ai prêté serment est la

b. Même les pôles, l'équateur et les parallèles au firmament sont de cette sorte ; il n'y a rien de semblable dans le ciel : il ne tourne pas.

vérité : partout je lui serai fidèle et je combattrai, sans me soucier du succès, pour la lumière et la vérité. Lorsque je considère les religions dans les rangs ennemis, je deviens —

DÉMOPHÈLE

Mais là, tu ne les trouveras pas ! La religion n'est pas une tromperie : elle est vraie, et la plus importante de toutes les vérités [86]. Mais parce que, comme on l'a déjà dit, ses doctrines sont d'un genre si élevé que la grande masse ne pourrait les saisir immédiatement ; parce que, dis-je, sa lumière aveuglerait l'œil commun, elle fait son entrée cachée sous le voile de l'allégorie et enseigne ce qui est vrai non pas en soi immédiatement, mais d'après leur sens élevé : et, ainsi comprise, elle est la vérité.

PHILALÈTHE

Cela pourrait déjà se dire si toutefois elle pouvait se donner en sa vérité simplement allégorique. Mais elle se présente avec la prétention d'être vraie immédiatement et au sens tout à fait propre du terme : en cela réside la tromperie, et c'est là que l'ami de la vérité doit nécessairement adopter une position hostile à son égard.

DÉMOPHÈLE

Mais c'est assurément la condition *sine qua non*. Si elle voulait concéder que c'est seulement le sens allégorique de ses dogmes qui est vrai en elle, cela lui enlèverait toute efficacité et son inappréciable influence bienfaisante sur le moral, et le spirituel dans l'homme irait à sa perte du fait d'un tel rigorisme. Donc, au lieu d'en rester là avec une obstination pédante, tourne ton regard vers ses grandes réalisations dans le domaine pratique, moral, spirituel, comme principe directeur de l'action, comme point d'appui et réconfort de l'humanité souffrante dans la

vie et dans la mort. De même, tu te garderas bien après cela de faire naître, par des chicaneries théoriques, quelque suspicion dans le peuple, et finalement de lui arracher par là quelque chose qui est pour lui une source inépuisable de réconfort et d'apaisement dont il a autant besoin que nous, et même plus face à son dur destin : rien que pour cette raison, la religion devrait être purement et simplement inattaquable.

PHILALÈTHE

Avec *cet* argument, on aurait pu mettre Luther en fuite lorsqu'il attaqua le trafic des Indulgences [87] : car, combien nombreux sont-ils, ceux à qui les lettres d'Indulgences ont apporté un irremplaçable réconfort et un apaisement complet, si bien que, totalement confiants en un petit paquet de ces mêmes placards qu'ils avaient dans leur main en mourant, persuadés de posséder ainsi autant de billets d'entrée pour tous les neuf cieux [88], ils quittaient ce monde avec une joyeuse assurance. De quelle aide sont les arguments de réconfort et d'apaisement, alors que sur eux plane perpétuellement l'épée de Damoclès de la désillusion ! La vérité, mon ami, la vérité seule tient bon, persiste et demeure fidèle ; seul le réconfort qu'elle apporte est solide : elle est le diamant indestructible.

DÉMOPHÈLE

Ah ! si vous aviez la vérité dans votre poche, afin de nous satisfaire à volonté ! Mais ce que vous avez, ce ne sont que systèmes métaphysiques dans lesquels rien n'est certain, sinon la migraine qui en est le prix. Avant de prendre quelque chose à quelqu'un, on doit avoir à offrir à sa place quelque chose de meilleur.

PHILALÈTHE

Si je pouvais seulement entendre autre chose ! Libérer quelqu'un d'une erreur ne signifie pas lui

prendre quelque chose, mais le lui donner ; car reconnaître que quelque chose est faux est déjà une vérité. Mais aucune erreur n'est inoffensive, et chacune fera tôt ou tard le malheur de celui qui la conserve. Dès lors, qu'on ne trompe personne, qu'on avoue de préférence ne pas savoir ce que l'on ignore, et qu'on laisse chacun se fabriquer soi-même ses articles de foi ! Peut-être ne prendront-ils pas aussi mauvaise tournure, pour autant qu'ils se frotteront les uns avec les autres et qu'ils se rectifieront mutuellement : à tout le moins la diversité des perspectives fondera une tolérance. Mais ceux qu'habitent en même temps les connaissances et la compétence peuvent entreprendre l'étude des philosophes ou, bien mieux, continuer l'histoire même de la philosophie.

DÉMOPHÈLE

Ce serait beau : tout un peuple de métaphysiciens en train de naturaliser, se disputant et *eventualiter* en venant aux coups !

PHILALÈTHE

Eh bien ! quelques coups par-ci par-là constituent le piment de la vie, ou tout au moins un bien moindre mal, si on les compare avec la domination des curaillons [89], le pillage des laïcs, les persécutions des hérétiques, les tribunaux de l'Inquisition, les Croisades, les guerres de Religion, les nuits de la Saint-Barthélemy, etc. Tels ont donc été les succès de la métaphysique populaire octroyée [90] : c'est pourquoi je m'en tiens à l'idée que d'une ronce aucun raisin n'est à attendre et de la pure tromperie aucun salut.

DÉMOPHÈLE

Combien de fois devrai-je te répéter que la religion n'est rien moins que pure tromperie, mais la vérité en personne, simplement sous un vêtement mythico-

allégorique ? Mais, concernant ton projet selon lequel chacun devrait être à soi-même son propre fondateur de religion, j'avais encore à te dire qu'un tel particularisme contredisait du tout au tout à la nature de l'homme et supprimerait précisément par là l'ordre social en entier. L'homme est un *animal metaphysicum* [91] ; c'est-à-dire qu'il a un besoin métaphysique fortement prédominant : par où il saisit sa vie en priorité dans sa signification métaphysique et veut dès lors déduire de celle-ci tout ce qu'il sait. C'est pourquoi, si étrange que cela puisse résonner au milieu de l'incertitude de tous les dogmes, l'harmonie dans les vues métaphysiques fondamentales est pour lui le principal, tant et si bien qu'une communauté véritable et durable n'est possible qu'entre des êtres partageant les mêmes opinions sur ce point. A la suite de quoi les peuples s'identifient et se séparent bien plus d'après les religions que d'après les gouvernements, ou même les langues. Conformément à cette situation, l'édifice de la société, l'État, n'est parfaitement solide que lorsqu'un système universellement reconnu de métaphysique lui sert de fondations [92]. Naturellement, un tel système ne peut être qu'une métaphysique populaire, c'est-à-dire une religion. Mais lui-même se confond alors avec la constitution de l'État et toutes les manifestations extérieures du peuple comme avec tous les actes de la vie privée. Ainsi en était-il dans l'Inde ancienne, ainsi chez les Perses, les Égyptiens, les juifs, et aussi chez les Grecs et les Romains, et encore chez les peuples brahmaniques, bouddhistes et musulmans [93]. En Chine, il est vrai, il y a trois doctrines de la foi [94], parmi lesquelles précisément la plus largement répandue, le bouddhisme, est la moins choyée par l'État : il y a pourtant en Chine un dicton de valeur générale et utilisé au quotidien qui dit ceci : « Les trois doctrines ne sont qu'*une* », c'est-à-dire qu'elles sont d'accord pour l'essentiel. [L'empereur lui-même se reconnaît à la fois en toutes trois et dans leur union.] L'Europe enfin est la fédération *chrétienne* des États [95] : en chacun de ses membres le christia-

nisme est la base [96] et le lien communautaire de tous, c'est pourquoi la Turquie elle-même n'est pas prise en compte parmi eux, bien qu'elle se situe en Europe. Conformément à cette situation, les princes européens le sont « par la grâce de Dieu » et le pape est le lieutenant de Dieu [97] ; celui-ci, conformément à son rang, lorsque son prestige fut au plus haut, voulait que tous les trônes fussent considérés seulement comme des biens concédés en fiefs : à cette hiérarchie correspondait le fait qu'archevêques et évêques exerçaient en tant que tels un pouvoir temporel, comme ils ont encore maintenant en Angleterre siège et suffrage à la Chambre haute. Les souverains protestants sont en tant que tels les chefs de leur Église : en Angleterre, c'était encore il y a peu une jeune fille de dix-huit ans [98]. Déjà en se séparant du pape, la Réforme a ébranlé l'édifice européen des États, mais elle a en particulier, par la suppression de la communauté de foi, dissous l'unité véritable de l'Allemagne ; par suite, celle-ci, après qu'elle fût de fait tombée en morceaux, dut être reconstruite par un lien factice, uniquement politique. Tu vois combien est essentielle la connexion de la foi et de son unité avec l'ordre social et chaque État. La foi est partout le point d'appui des lois et de la constitution, par conséquent le fondement de l'édifice séculier, qui pourrait difficilement subsister s'il n'accordait pas de poids à l'autorité du gouvernement et au prestige du souverain.

PHILALÈTHE

Oh oui ! pour les princes régnants, le Dieu Tout-Puissant est le père Fouettard [99] dont ils usent pour envoyer les grands enfants au lit lorsque plus rien d'autre ne veut les aider ; c'est pourquoi ils tiennent autant à lui. [A bon droit. Entre-temps, je souhaiterais conseiller à chaque souverain régnant de lire avec sérieux et attention, tous les six mois, un jour déterminé, le quinzième chapitre du premier Livre de Samuel ; ainsi, il aura constamment sous les yeux son

implication : appuyer le trône sur l'autel [100].] En outre, depuis que l'*ultima ratio theologorum* [101], le bûcher, est devenue hors d'usage, ce moyen de gouvernement a beaucoup perdu en efficacité. Car, tu le sais, les religions sont comme les vers luisants : elles ont besoin de l'obscurité pour éclairer. Un certain degré d'ignorance générale est la condition de toutes les religions ; il est l'élément dans lequel seul elles peuvent vivre. Dès que, à l'opposé, l'astronomie, les sciences naturelles, la géologie, l'histoire, la connaissance des pays et des peuples étendent universellement leur lumière et que, finalement, même la philosophie a le droit de prendre la parole, alors toute foi étayée sur le miracle et la révélation doit nécessairement décliner au profit de la philosophie qui prend alors sa place. Avec l'arrivée de néo-Grecs érudits se leva en Europe, vers la fin du XV^e^ siècle, ce jour de la connaissance et de la science, son soleil s'éleva toujours plus haut au cours des si fertiles XVI^e^ et XVII^e^ siècles et dissipa le brouillard du Moyen Age [102]. L'Église et la foi durent proportionnellement se coucher petit à petit ; et c'est ainsi qu'au XVIII^e^ siècle les philosophes anglais et français purent dès ce moment s'élever directement contre celles-ci, jusqu'à ce qu'enfin, sous Frédéric le Grand, Kant vint [103] : il retira à la foi religieuse l'appui de la philosophie qu'elle avait reçu jusqu'alors et émancipa l'*ancilla theologiae* [104], s'attaquant à l'affaire avec une profondeur et un sang-froid tout allemands, qui lui firent prendre un air moins frivole, et d'autant plus sérieux. A la suite de quoi nous voyons, au XIX^e^ siècle, le christianisme dans un état très faible, presque totalement abandonné de toute foi sérieuse et se battant déjà pour sa propre existence ; cependant que des princes soucieux cherchent à l'aider avec des excitants artificiels, comme le médecin cherche à soigner un mourant avec du musc. Mais écoute ici un passage des *Progrès de l'esprit humain* de Condorcet, qui semble écrit pour servir d'avertissement à notre époque : « Le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique : et toute religion qu'on se permet de défendre comme une foi qu'il

est utile de laisser au peuple ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée » (Cinquième Époque) [105]. Tout le long de la marche décrite ci-dessus, tu peux observer que foi et savoir se comportent comme les deux plateaux d'une balance : à mesure que l'un monte, l'autre descend. Si sensible est cette balance qu'elle indique même des influences momentanées : lorsque, par exemple, au commencement de ce siècle, les brigandages des hordes françaises menées par leur chef Bonaparte [106] et l'important effort qu'exigèrent ensuite le refoulement puis la répression de cette bande de pillards eurent entraîné un abandon temporaire des sciences, et par là une certaine restriction dans l'extension universelle des connaissances, l'Église commença du même coup à rehausser la tête, et la foi montra immédiatement une animation nouvelle qui, certes, conformément à l'époque, fut en partie de nature poétique. En revanche, au cours des trente années de paix et plus qui suivirent, le loisir et le bien-être ont favorisé l'édification des sciences et l'extension des connaissances à un rare degré ; et la conséquence en est, indiquée plus haut, la décadence de la religion menacée de dissolution. Peut-être même que, bientôt, le moment si souvent prédit arrivera où celle-ci se séparera de l'humanité européenne comme une nourrice de l'enfant qui a grandi par ses soins et qui relève désormais de l'enseignement d'un précepteur. Car les doctrines de la foi appuyées simplement sur l'autorité, le miracle et la révélation sont sans doute un expédient adapté à la seule enfance de l'humanité : mais qu'une espèce dont toute la durée, d'après les indices concordants offerts par les données physiques et historiques, n'est jusqu'à présent pas plus longue qu'environ cent fois la vie d'un sexagénaire, soit encore dans la prime enfance, chacun l'accordera [107].

DÉMOPHÈLE

Ah ! si seulement, au lieu de prédire avec une délectation non dissimulée le déclin du christianisme, tu

voulais considérer combien l'humanité européenne doit infiniment rendre grâces à cette religion transmise tardivement depuis sa véritable et antique patrie, l'Orient ! Elle a reçu, grâce à celle-ci, une inclination qui lui était jusqu'alors étrangère, par la connaissance de cette vérité fondamentale que la vie ne peut pas être à elle-même sa propre fin et que la vraie fin de notre existence se trouve au-delà de celle-ci. De fait, Grecs et Romains avaient placé cette fin en totalité *dans* la vie elle-même, c'est pourquoi on peut en ce sens les qualifier à tout le moins de païens aveugles. Conformément à cela, toutes leurs vertus se réduisent aussi à la convenance avec le bien public — l'utile, et Aristote dit très naïvement : « Il est nécessaire que les vertus les plus hautes soient celles qui sont les plus utiles aux autres » (Ἀνάγκη δὲ μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἀλλοῖς χρησιμωτάτας ; *Rhétorique* I, chapitre 9 [108]). L'amour de la patrie est donc également chez les Anciens la plus haute vertu [109] — même s'il est à proprement parler quelque peu ambigu, puisque l'étroitesse d'esprit, le préjugé, la vanité et surtout l'égoïsme bien compris entrent en lui pour une grande part. Juste avant le passage cité à l'instant, Aristote énumère l'ensemble des vertus pour les expliciter ensuite une par une. Ce sont : la justice, le courage, la mesure, la munificence (μεγαλοπρέπεια), la générosité, la libéralité, la douceur, le bon sens et la sagesse — combien différentes des vertus chrétiennes ! Platon lui-même, le philosophe le plus incomparablement transcendant de l'Antiquité antérieure à l'ère chrétienne, ne connaît pas de vertu plus haute que la justice, qu'il est même le seul à recommander inconditionnellement et pour elle-même ; tandis que chez tous vos autres philosophes, le but de toute vertu est une vie heureuse *(vita beata)* et la morale, un moyen orienté vers celle-ci [110]. Le christianisme a libéré l'humanité européenne de ce parcours sans relief et grossier dans une existence éphémère, incertaine et insipide,

caelumque tueri
Iussit et erectos ad sidera tollere vultus [111].

Conformément à ce dessein, le christianisme ne prêchait pas la seule justice, mais aussi l'amour du prochain, la pitié, la bienfaisance, la réconciliation, l'amour des ennemis, la patience, l'humilité, la renonciation, la foi et l'espérance. Il alla même plus loin : il enseigna que le monde était fait de mal et que nous avions besoin de la délivrance ; c'est pourquoi il prêchait le mépris du monde, l'abnégation de soi-même, la chasteté, l'abandon de la volonté personnelle, c'est-à-dire l'éloignement de la vie et de ses plaisirs trompeurs : il enseignait même la force sanctifiante de la souffrance, et c'est un instrument de torture [112] qui est le symbole du christianisme. Je t'accorde volontiers que cette vision sérieuse et seule correcte de la vie était déjà, sous d'autres formes, répandue des millénaires auparavant, dans toute l'Asie, comme elle l'est encore aujourd'hui indépendamment du christianisme : mais pour l'humanité européenne, ce fut là une nouvelle et grande révélation. Car, on le sait, la population de l'Europe consiste en des peuplades asiatiques refoulées, égarées, et peu à peu agrégées entre elles, qui ont perdu, au cours de leur longue pérégrination, leur religion primitive, et par là même la vision juste de la vie [113] ; et pour cette raison, elles se fabriquèrent ensuite, sous leur nouveau climat, des religions à elles, assez grossières, principalement la religion druidique, celle d'Odin, et la religion grecque, dont le contenu métaphysique était étroit, et même superficiel. Entre-temps se développa chez les Grecs, et chez eux seuls parmi tous les peuples de la terre qui ont jamais existé, un sens tout à fait spécial, on pourrait dire instinctif, de la beauté, véritablement fin et juste : c'est pourquoi leur mythologie prit, dans la bouche de leurs poètes et sous les mains de leurs sculpteurs, une forme extrêmement belle et agréable. En revanche, la signification sérieuse, vraie et profonde de la vie avait disparu pour les Grecs comme pour les Romains : ils se laissaient vivre comme de grands enfants, jusqu'à ce que le christianisme arrive et les rappelât au sérieux de la vie [114].

PHILALÈTHE

Et pour juger du succès que le christianisme rencontra, nous n'avons qu'à comparer l'Antiquité avec le Moyen Age qui la suivit, en quelque sorte le siècle de Périclès avec le XIV^e siècle. On a peine à croire qu'on a devant soi les mêmes sortes de systèmes : là le plus bel épanouissement de l'humanité, de remarquables institutions politiques, des lois sages, des magistratures judicieusement réparties, une liberté rationnellement réglée, des arts au grand complet, la poésie et la philosophie à leur sommet, créant des œuvres qui, même après des millénaires, font figure de modèles jamais approchés, presque comme des œuvres d'êtres supérieurs que jamais nous ne pouvons égaler ; et la vie est embellie par la plus noble sociabilité, comme le *Banquet* de Xénophon nous en offre l'esquisse. Maintenant, vois de ce côté-ci, si tu le peux — vois le temps où l'Église tenait enchaînés les esprits et la violence les corps : les chevaliers et les curaillons pouvaient ainsi imposer le fardeau tout entier de la vie au Tiers-État, leur commune bête de somme [115]. Tu y trouves le droit du plus fort, le féodalisme et le fanatisme étroitement liés avec à leur suite une ignorance et un obscurantisme répugnants, l'intolérance qui leur correspond, les querelles qui ont pour sujet la foi, les guerres de Religion, les croisades, les persécutions des hérétiques et les inquisitions ; comme forme de sociabilité, tu y trouves par ailleurs la chevalerie, rapiécée de grossièreté et de bouffonnerie avec ses grimaces et ses fariboles cultivées dans la pédanterie et érigées en système, avec sa superstition dégradante et sa vénération simiesque des femmes, dont un reste encore présent de nos jours, la galanterie, est payé de leur part avec une arrogance bien méritée, et suscite continuellement chez tous les Asiatiques une hilarité à laquelle les Grecs se seraient joints d'un commun accord. A l'âge d'or du Moyen Age, certes, on alla jusqu'à un culte formel et méthodique avec prouesses héroïques imposées, *cours*

d'amour [116], chant ampoulé du troubadour, etc. ; bien qu'il faille remarquer que ces dernières pitreries, dotées cependant d'un côté intellectuel, étaient chez elles principalement en France, tandis que chez les Allemands, matérialistes et obtus, les chevaliers s'illustraient davantage par leurs beuveries et leurs brigandages : lever le coude et habiter des repaires de brigands était leur affaire ; dans les cours ne manquait certes pas non plus quelque fade chant courtois [117]. Par où la scène avait-elle tant changé ? par les Grandes Invasions et le christianisme.

DÉMOPHÈLE

C'est bien que tu le rappelles. Les Grandes Invasions étaient la source du mal et le christianisme la digue contre laquelle celui-ci se brisa [118]. Précisément, pour les hordes grossières et sauvages abreuvées par le flot des Grandes Invasions, le christianisme fut avant tout l'instrument qui permit de les maîtriser et de les dompter. L'homme à l'état grossier doit d'abord s'agenouiller, apprendre le respect et l'obéissance. Ensuite seulement, on peut le civiliser. Winfried le Saxon le comprit en Allemagne, comme saint Patrick en Irlande, et il fut un véritable *Boniface*. Les Grandes Invasions, cette ultime avancée des peuplades asiatiques vers l'Europe, qu'ont seulement suivie de vaines tentatives, ainsi celles d'Attila, de Gengis Khan, de Timour [119], et, épilogue comique, des Tsiganes [120] — les Grandes Invasions furent ce qui emporta le caractère humaniste [121] de l'Antiquité. Mais le christianisme fut justement le principe d'une opposition efficace à la grossièreté ; de même, bien plus tard, tout au long du Moyen Age, l'Église et sa hiérarchie furent au plus haut point nécessaires, afin de poser des limites à la grossièreté et à la barbarie de ceux qui possédaient physiquement le pouvoir, les princes et les chevaliers [122] : elle fut le brise-glace de ces puissantes banquises. Pourtant, le but du christianisme, généralement, n'est pas tant de rendre cette vie-ci agréable que, bien au contraire, de nous

rendre dignes d'une meilleure. De ce court espace de temps, de ce rêve fugitif, il nous détourne afin de nous mener au salut éternel. Sa tendance est éthique, au sens le plus élevé, jusqu'alors inconnu en Europe, de ce terme ; comme je te l'ai déjà fait remarquer par ma comparaison de la morale et de la religion des Anciens avec celles des chrétiens.

PHILALÈTHE

A bon droit, tant que cela relève de la théorie : mais considère la pratique. Par comparaison aux siècles chrétiens qui les ont suivis, les Anciens furent indubitablement moins cruels que le Moyen Age avec ses supplices mortels prisés et ses bûchers sans nombre ; en outre, les Anciens étaient très tolérants, ils faisaient grand cas, en particulier, de la justice, se sacrifiaient souvent pour la patrie, montraient des traits de générosité de toute sorte et un caractère humaniste si authentique que la familiarité avec leur pensée et leur action s'appelle, jusqu'au jour d'aujourd'hui, les humanités [123]. Les guerres de Religion, les boucheries religieuses, les croisades, l'Inquisition, à côté de ces autres inquisitions que furent l'extermination de la population primitive de l'Amérique et l'introduction à leur place d'esclaves amenés d'Afrique, furent les fruits du christianisme, et on ne trouvera rien chez les Anciens qui leur soit analogue ou leur fasse contrepoids. Car les esclaves des Anciens, la *familia*, les *vernae* [124], espèce paisible, fidèle au maître, sont aussi nettement différents des malheureux nègres des plantations de sucre qui mettent l'humanité en accusation qu'ils le sont par leurs couleurs respectives [125]. La tolérance de la pédérastie, néanmoins blâmable, qu'on reproche principalement à la morale des Anciens, est, comparée aux horreurs perpétrées par les chrétiens, une peccadille, et, même chez les Modernes, elle n'est pas devenue de sitôt plus rare dans la simple mesure où elle se manifeste moins. Peux-tu, tout bien pesé, affirmer que l'humanité s'est effectivement améliorée moralement avec le christianisme ?

DÉMOPHÈLE

Si le succès n'a pas correspondu partout à la pureté et à la justesse de la doctrine, cela peut provenir de ce que cette doctrine a été trop noble, trop sublime pour l'humanité, et, partant, que le but a été placé trop haut pour elle : se conformer à la morale païenne, de même qu'à la morale musulmane, fut certes plus aisé [126]. Dès lors, c'est le plus sublime qui partout se trouve le plus sujet à l'abus et à la tromperie : *abusus optimi pessimus* [127] ; c'est pourquoi ces doctrines élevées aussi ont à l'occasion bel et bien servi de prétexte aux instincts les plus honteux, et à de véritables crimes. Mais le déclin des vieilles institutions politiques, comme celui des arts et des sciences du monde antique, est à imputer, on l'a dit, à l'invasion de barbares venus d'ailleurs [128]. Qu'après cela l'ignorance et la grossièreté aient pris le dessus et que, par voie de conséquence, la violence et la tromperie se soient emparées du pouvoir, si bien que les chevaliers et les curaillons exercèrent leur poids sur l'humanité, c'était inéluctable. Cela s'explique cependant en partie par le fait que la religion nouvelle enseignait la recherche du salut éternel à la place du salut temporel, qu'elle préférait la simplicité du cœur à une tête savante, et fut hostile à tous les plaisirs mondains, que servent également il est vrai les sciences et les arts. Pour autant cependant que ces derniers se rendaient utiles à la religion, ils furent favorisés et connurent un certain essor.

PHILALÈTHE

Dans un domaine tout à fait restreint ! Mais les sciences étaient des compagnons suspects, et, en tant que tels, tenus à l'intérieur de limites ; à l'opposé, l'ignorance chérie, cet élément si nécessaire aux doctrines de la foi, fut l'objet de soins scrupuleux.

DÉMOPHÈLE

Et pourtant, le savoir que l'humanité avait acquis jusqu'alors et consigné dans les écrits des Anciens, c'est par le clergé seul qu'il fut sauvé de la perte, principalement dans les monastères [129]. Oh ! que fût-il devenu après les Grandes Invasions, si le christianisme n'était intervenu peu avant !

PHILALÈTHE

Ce serait réellement une enquête des plus utiles si l'on essayait une fois, avec la plus totale impartialité et le plus grand sang-froid, de soupeser sans parti pris, précisément et équitablement, les avantages apportés par les religions et les inconvénients qu'elles auraient introduits. A cette fin, il faudrait assurément une masse de données historiques et psychologiques bien plus importante que celle dont nous disposons tous deux. Des académies pourraient en faire l'objet d'un prix de composition.

DÉMOPHÈLE

Elles s'en garderont bien.

PHILALÈTHE

Je m'étonne que tu dises cela : c'est là un mauvais signe pour les religions. Mais, au reste, il y a bien aussi des académies qui à leurs questions posent cette condition implicite : remportera le prix celui qui saura le mieux leur dire ce qu'elles veulent entendre [130]. Si seulement un statisticien pouvait en premier lieu nous indiquer combien les crimes évités annuellement pour des motifs religieux sont nombreux, et combien pour d'autres motifs ! Les premiers seront certainement en petit nombre. Car si quelque individu se sent tenté de commettre un crime, pour commencer cette pensée se

verra à coup sûr opposer celle de la peine correspondante et de la probabilité qu'il l'encoure ; mais, second point, le danger pour son honneur entre en considération. Sur ces deux obstacles il ruminera, si je ne me trompe, des heures durant, avant que ne lui vienne seulement à l'esprit la dimension religieuse. Mais s'il échappe à ces deux premiers remparts contre le crime, alors je crois que, en des cas rarissimes, *seule* la religion pourra le retenir encore [131].

DÉMOPHÈLE

Mais je crois qu'elle le fera très souvent ; surtout si son influence s'exerce déjà par la médiation de l'habitude, de telle sorte que l'homme, face à de si grands méfaits, recule immédiatement d'effroi. L'impression précoce est garante. Songe, pour éclaircissement, au grand nombre de ceux qui, issus principalement de la noblesse, ont rempli souvent leur promesse par de lourds sacrifices, déterminés en tout et pour tout par ceci seulement que dans leur enfance leur père, avec un air sévère, leur avait enseigné fréquemment : « Un homme d'honneur — ou un *gentleman* [132], ou un chevalier — tient constamment et indéfectiblement sa parole. »

PHILALÈTHE

Sans une certaine *probitas* [133] innée, cela ne se produit pas. Tu n'as nullement le droit d'attribuer à la religion ce qui est une conséquence de la bonté innée du caractère grâce à laquelle sa pitié pour celui qu'atteindrait le crime le tiendrait éloigné d'un tel acte. C'est là le motif véritablement moral et, en tant que tel, indépendant de toutes les religions [134].

DÉMOPHÈLE

Mais même ce motif est rarement efficace sur la grande masse sans un habillement sous des motifs reli-

gieux, qui en tout cas le renforcent. Pourtant, même privés d'un tel support naturel, les motifs religieux préservent à eux seuls des crimes : aussi ne devons-nous pas nous étonner de voir en effet, parmi le peuple, que même des gens de haute culture se trouvent parfois sous l'influence non pas de quelques motifs religieux qui ont pourtant toujours à leur fondement, au moins à titre allégorique, la vérité, mais de la superstition la plus absurde, et qu'ils se laissent conduire par elle tout au long de leur vie ; par exemple, ne rien entreprendre le vendredi, ne pas s'asseoir à treize à table, obéir aux *ominibus* [135] fortuits, etc., comme le peuple, qui en fait bien plus encore ! Ta pensée ne peut suffisamment saisir la grande étroitesse d'esprits grossiers : il y fait vraiment très sombre, surtout si, comme trop souvent, un cœur mauvais, injuste et malfaisant en est le fondement. On doit provisoirement diriger et enchaîner, autant que possible, semblables hommes qui constituent la grande masse de l'espèce humaine, et cela doit se faire par des motifs effectivement superstitieux, jusqu'à ce qu'ils deviennent réceptifs à d'autres motifs plus adéquats et plus corrects. Mais en faveur de l'effet direct de la religion plaide par exemple le fait que bien souvent, principalement en Italie, un voleur fasse rendre par son confesseur l'objet volé ; c'est que celui-ci fait d'un tel acte une condition de l'absolution. Ensuite, pense au serment [136] par lequel la religion montre assurément l'influence la plus décisive ; que ce soit parce que l'homme se place ainsi expressément au point de vue d'un pur *être moral* et qu'il se voit en tant que tel solennellement appeler — il semble qu'on le prenne ainsi en France, où la formule du serment est simplement : « Je le jure », et c'est bien de cette manière qu'on le prend chez les Quakers, puisqu'on estime valable, à la place du serment, leur solennel oui ou non [137] ; ou que ce soit parce que l'homme croit effectivement en la perte de sa félicité éternelle, exprimée de la sorte — laquelle croyance n'est certes alors qu'un habillement du sentiment précédent. Mais, à

tout le moins, les représentations religieuses sont le moyen d'éveiller et de susciter sa nature morale. Combien de fois de faux serments spontanés ont-ils d'abord été acceptés, puis, lorsqu'on en est venu à l'acte, refusés subitement ; grâce à quoi, ensuite, la vérité et le droit obtenaient la victoire.

PHILALÈTHE

Et encore plus souvent de faux serments ont été effectivement prêtés, par lesquels la vérité et le droit, avec la complicité explicite de tous les témoins de l'acte, ont été foulés aux pieds. Le serment est le pont aux ânes métaphysique des juristes : ils devraient y mettre le pied aussi rarement que possible. Mais si c'est inévitable, cela devrait avoir lieu dans la plus grande solennité, jamais sans la présence du clerc, et même à l'église ou dans une chapelle rattachée au tribunal. Pour les cas les plus suspects, il convient d'y faire assister la jeunesse des écoles. La forme abstraite, française, du serment ne sert pour cette raison même à rien du tout : l'abstraction d'un fait positif [138] donné devrait être abandonnée au libre cours des propres pensées de chacun, selon le degré de sa culture. Soit dit en passant, tu as raison d'introduire le serment comme exemple irréfutable de l'efficacité pratique de la religion. Que celle-ci, pourtant, puisse s'étendre à des cas éloignés, je dois, malgré tout ce que tu as dit, en douter. Imagine un peu que toutes les lois criminelles soient abolies soudainement et par proclamation publique ; je crois que ni toi ni moi n'aurions le simple courage, partant d'ici, de nous rendre seuls chez nous, sous la protection des motifs religieux. Si, à l'inverse, de façon analogue, toute religion était proclamée fausse, alors, après comme avant, nous vivrions toutefois sous la protection des lois, sans augmentation notable de nos soucis ni des règles de précaution. Mais je veux te dire plus : les religions ont souvent une influence décidément démoralisante. [On peut affirmer sur un plan général que

ce qui est mis au compte des devoirs envers Dieu est soustrait aux devoirs envers les hommes, puisqu'il est très agréable de remplacer le manque de bonne conduite envers ceux-ci par les flatteries qu'on adresse à celui-là. Conformément à cette tendance, nous voyons la grande majorité des hommes, à toutes les époques et dans tous les pays, trouver bien plus aisé de mendier le ciel par des prières que de le gagner par des actions.] Dans chaque religion, on en arrive bientôt à ce que, pour les objets les plus immédiats de la volonté divine, on dépense moins en actions morales qu'en actes de foi, cérémonies du temple et Latreia [139] en tout genre ; certes, surtout lorsqu'elles sont liées aux émoluments des prêtres, les secondes seront peu à peu considérées comme des succédanés des premières ; sacrifices d'animaux dans l'enceinte du temple, lecture de la messe, édification de chapelles ou de croix en bordure de chemin sont bientôt les œuvres les plus méritoires, si bien que même les crimes sauvages sont expiés par celles-ci, comme aussi par la pénitence, la soumission à l'autorité sacerdotale, les confessions, les pèlerinages, les dons faits aux temples et à leurs prêtres, les constructions de monastères, etc., par où les prêtres apparaissent presque finalement comme les simples intermédiaires du commerce avec des dieux vénaux [140]. Et même si cela ne va pas si loin : où est la religion dont les adeptes ne tiennent pas au moins les prières, [les louanges], et toutes sortes d'exercices spirituels pour un succédané au moins partiel de la conduite morale [141] ? Vois par exemple en Angleterre, où une tromperie éhontée des curaillons identifie le dimanche chrétien, institué par Constantin le Grand contre le sabbat juif [142], avec ce dernier d'après son nom lui-même [d'une manière mensongère], afin de transposer les prescriptions de Jéhovah pour le sabbat (c'est-à-dire le jour où le Tout-Puissant, fatigué d'un travail de six jours, dut se reposer [143] [c'est pourquoi il est *essentiellement le dernier* jour de la semaine]) au dimanche des chrétiens, le *dies solis* [144], ce premier jour qui ouvre glorieuse-

ment la semaine, ce jour de dévotion et de joie. Par suite de ce détournement règne le « *sabbat-breaking* [145] » ou « *the desecration of the sabbat* [146] », c'est-à-dire que toute occupation, même la plus insignifiante, utile, ou agréable, tout jeu, toute musique, toute activité de tricot, tout livre profane sont comptés en Angleterre au nombre des péchés graves. L'homme ordinaire ne doit-il pas croire que, s'il observe seulement, comme ses directeurs spirituels le lui prédisent, *a strict observance of the holy sabbat, and a regular attendance on divine service* [147], c'est-à-dire s'il paresse seulement le dimanche, imperturbablement et d'une manière radicale, et s'il ne manque pas de siéger deux heures durant à l'église afin d'y entendre la même litanie pour la millième fois et de jacasser de concert *a tempo* — pour ces raisons il a certes le droit par ailleurs de compter sur l'indulgence envers telle ou telle chose qu'il se permet à l'occasion [148] ? [Ces diables à forme humaine, les détenteurs et trafiquants d'esclaves dans les États libres d'Amérique du Nord (ils devraient se nommer : États esclavagistes), sont généralement des anglicans orthodoxes et pieux qui tiendraient pour un grave péché de travailler le dimanche, et qui, confiants en cette règle et en leur fréquentation régulière du temple, etc., espèrent leur félicité éternelle.] L'influence démoralisante des religions est par conséquent moins problématique que son influence moralisatrice. Combien grande et certaine celle-ci devrait être à l'inverse, pour offrir une compensation aux cruautés que les religions, principalement chrétienne et musulmane, ont suscitées, et les calamités qu'elles ont apportées de par le monde ! Songe au fanatisme, aux persécutions sans fin, [surtout] aux guerres de Religion, [cette sanglante folie, dont les Anciens n'avaient pas idée] ; aux croisades [ensuite], qui furent une boucherie deux fois séculaire et totalement injustifiable, avec pour cri de guerre « Dieu le veut ! », afin de conquérir le tombeau de celui qui a prêché l'amour et la tolérance [149] ; [songe à la cruelle

expulsion et à l'extermination des Maures et des juifs d'Espagne] ; songe à la nuit de la Saint-Barthélemy, aux Inquisition et autres tribunaux d'hérétiques, et tout autant aux conquêtes sanglantes et considérables des musulmans sur trois continents [150] ; mais aussi bien ensuite à celles des chrétiens en Amérique, qui ont exterminé la plus grande partie de ses habitants, et même la totalité à Cuba, et (d'après Las Cases) assassiné douze millions d'hommes en quarante ans, tout cela, bien entendu, *in majorem Dei gloriam*, et pour la propagation de l'Évangile [151], et parce que, en outre, quiconque n'était pas chrétien n'était pas regardé comme un homme. En fait, de ces choses j'ai déjà touché un mot auparavant : mais si de nos jours sont encore imprimées les *Dernières nouvelles du royaume de Dieu* [c], nous ne nous lasserons pas non plus de remettre en mémoire ces nouvelles plus anciennes [152]. N'oublie pas en particulier l'Inde, ce sol sacré, ce berceau de l'espèce humaine, tout au moins de la race à laquelle nous appartenons [153], où les musulmans d'abord, puis les chrétiens se sont déchaînés avec la plus grande cruauté contre les tenants de la sainte foi originelle de l'humanité [154], et où la destruction et la défiguration à jamais lamentable, volontaire et cruelle de temples et d'images des dieux les plus immémoriaux nous montrent encore à présent les traces de la rage monothéiste des musulmans, telle qu'elle s'exerça depuis Mahmud de Rhazni [155], à la mémoire maudite, jusqu'à Aurengzeb [156] le fratricide ; plus tard, les chrétiens portugais se sont efforcés d'imiter ceux-ci fidèlement, tant par des destructions de temples que par les autodafés de l'Inquisition à Goa [157]. N'oublions pas non plus le peuple élu de Dieu : après qu'il eut volé à ses vieux et plus fidèles amis en Égypte, sur l'ordre exprès et particulier de Jéhovah, les vases d'or et d'argent qui lui avaient été prêtés, il commença alors en Terre promise, Moïse le meurtrier en tête, son entreprise de

c. Périodique qui rapporte les activités des missions.

meurtre et de pillage [d], pour l'arracher à ses propriétaires légitimes en tant que « Terre promise », avec l'ordre exprès et constamment réitéré du même Jéhovah de ne pas montrer la moindre pitié, au milieu de meurtres et de rapines absolument impitoyables contre tous les habitants, y compris les femmes et les enfants (*Josué*, chapitres 10 et 11) — parce qu'ils n'étaient justement pas circoncis et qu'ils ne connaissaient pas Jéhovah, raison suffisante pour justifier toutes les atrocités commises contre eux ; de la même manière auparavant, et pour la même raison, de l'infâme coquinerie du patriarche Jacob et de ses élus contre Hémor, roi de Salem, et son peuple il est fait un récit (I. *Moïse* 34) : parce

d. [Tacite (*Histoires*, livre 5, chap. 2) et Justin (d'après Pompéius Trogus, *Historiae Philippicae*, livre 36, chap. 2) nous ont transmis le fondement historique de l'Exode, si enrichissant et agréable à lire, et qui nous permet de comprendre ce qu'il en est du fondement historique du reste des livres de l'Ancien Testament. Là (à l'endroit mentionné plus haut), nous remarquons que le Pharaon ne voulait tolérer plus longtemps dans la pure Égypte le peuple juif qui s'était faufilé, sale, infecté de maladies (*scabies* [la lèpre], dont la contagion menaçait), et qu'il les fit embarquer et jeter sur la côte arabe. Qu'un détachement d'Égyptiens fut dépêché ensuite auprès d'eux, c'est exact, mais c'était non pour ramener les précieux individus que l'on exportait assurément, mais pour leur reprendre ce qu'ils avaient *volé* — ils avaient de fait volé les vases d'or des temples : qui prêterait quelque chose à une telle racaille ! Il est également vrai que ledit détachement a été anéanti par un événement naturel. Il y avait de grands besoins sur la côte arabe — surtout en eau. Là-dessus se présenta un gaillard téméraire qui proposa de se charger de tout, si l'on voulait bien le suivre et lui obéir. Il avait vu des ânes sauvages, etc. Je considère ce fait comme le fondement historique, parce que c'est manifestement la prose sur laquelle a été construite la poésie de l'Exode. Bien que Justin (c'est-à-dire Pompéius Trogus) ait à ce sujet commis une fois un énorme anachronisme (d'après *nos* suppositions qui se fondent sur l'Exode), cela ne m'induit pas en erreur ; car cent anachronismes ne me donnent pas autant à penser qu'un seul miracle. Nous voyons également, d'après les deux classiques latins mentionnés, combien les juifs ont été de tout temps et chez tous les peuples exécrés et méprisés. Cela peut en partie provenir de ce qu'ils étaient le seul peuple sur terre à n'attribuer à l'homme aucune existence au-delà de cette vie-ci, et ils étaient considérés pour cette raison comme du bétail, la lie de l'humanité — mais comme des maîtres dans l'art du mensonge.]

que ceux-ci étaient justement des incroyants [e]. C'est le côté le plus fâcheux des religions que les croyants de l'une, contre ceux de toutes les autres, estiment que tout leur est permis et pour cela usent de la scélératesse et la cruauté les plus extrêmes contre leurs adversaires : ainsi les musulmans contre les chrétiens et les hindous ; les chrétiens contre les hindous, les mahométans, les peuples américains, les nègres, les juifs, les hérétiques, etc. Je vais peut-être trop loin lorsque je dis : *toutes* les religions ; car pour rendre hommage à la vérité, je dois ajouter que les cruautés fanatiques surgies de ce principe [158] ne nous sont connues véritablement que par les tenants des religions monothéistes, donc du seul judaïsme et de ses deux ramifications, le christianisme et l'islam. De tels actes de la part des hindous et des bouddhistes ne nous sont pas rapportés. Bien que nous sachions de fait que le bouddhisme a été chassé par les brahmanes de sa patrie originelle, de la péninsule de l'Inde à peu près au V^e^ siècle selon nos calculs, d'où il s'est ensuite répandu dans toute l'Asie, nous

e. [Celui qui, sans comprendre l'hébreu, veut savoir ce qu'est l'Ancien Testament, doit lire celui-ci dans la Septante, la plus exacte, la plus authentique et en même temps la plus belle de toutes les traductions : il a en celle-ci un tout autre ton et une tout autre couleur. Le style de la Septante est le plus souvent à la fois noble et naïf, et aussi ne renferme rien de clérical ni aucun soupçon de christianisme : à titre de comparaison, la traduction de Luther apparaît à la fois vulgaire et dévote, elle est également souvent inexacte, quelquefois évidemment à dessein, et se tient entièrement dans un registre ecclésiastique et édifiant. Dans les passages mentionnés plus haut, Luther s'est permis des atténuations que l'on pourrait nommer des falsifications ; là où il met « bannir », on trouve ἐφονευσαν [ephoneusan, ils tuèrent], etc.

D'ailleurs, l'impression que m'a laissée l'étude de la Septante est celle d'une affection profonde et d'un intime respect pour le μέγας Βασιλεὺς Ναβυχοδονόσορ [le grand roi Nabuchodonosor] même s'il s'est comporté un peu trop modérément avec un peuple qui tenait en sa possession un dieu qui lui offrit ou lui promit les terres de ses voisins, sur lesquelles ce même peuple établit sa propriété par le rapt et le meurtre, pour y bâtir ensuite un temple au dieu. Puisse chaque peuple qui tient en sa possession un dieu qui fait des pays voisins des « terres promises », trouver à temps son Nabuchodonosor, et en plus son Antiochos Épiphane, et être traité sans plus de cérémonie !]

n'avons cependant, à ma connaissance, aucune information précise sur les violences, guerres et cruautés qui auraient pu occasionner cette expulsion [159]. Cela peut néanmoins être attribué à l'obscurité dans laquelle est enveloppée l'histoire de ces pays. Mais le caractère en tout point charitable de ces religions qui ne cessent de prêcher la « préservation de tout être *vivant* [160] », comme le fait que le brahmanisme, en raison de l'essence des castes, n'admette véritablement aucun prosélyte, nous laissent espérer que ses tenants se sont tenus à l'écart des bains de sang et des cruautés de toutes espèces. [Spence Hardy, dans son remarquable livre *Eastern Monachism* (p. 412) [161], fait l'éloge de l'extraordinaire tolérance des bouddhistes et assure que les annales du bouddhisme offrent moins d'exemples de persécution religieuse que celles de toute autre religion. En réalité, l'intolérance n'est essentielle qu'au monothéisme : un dieu unique est, conformément à sa nature, un dieu jaloux [162] qui n'accorde la vie à aucun autre. A l'opposé, les dieux polythéistes sont d'après leur nature tolérants : ils vivent et laissent vivre ; surtout ils acceptent volontiers leurs collègues, les dieux de la même religion ; et ensuite cette tolérance s'étend également à des dieux étrangers, qui sont acceptés par conséquent en hôtes et reçoivent même parfois, plus tard, le droit de cité, comme nous le montre avant tout l'exemple des Romains, qui admettaient et honoraient de plein gré les dieux phrygiens, égyptiens, et d'autres dieux étrangers [163]. C'est pourquoi les religions monothéistes sont les seules à nous offrir le spectacle des guerres de religion, des persécutions religieuses et des tribunaux d'hérétiques, comme aussi celui des profanations et des destructions d'images de dieux étrangers, la mise à bas de temples indiens et de colosses égyptiens qui durant trois millénaires avaient regardé fixement la lumière du soleil [164] ; c'est qu'en réalité leur dieu jaloux avait dit : « Tu ne te fabriqueras pas d'image », etc. [165]] Cependant, pour en revenir à l'essentiel tu as certes raison d'insister sur le fort besoin métaphysique de l'homme. Mais les religions, me semble-t-il, ne signifient pas tant

l'apaisement que l'abus de ce besoin. Nous avons vu tout au moins qu'eu égard à la stimulation de la moralité leur utilité est en grande partie problématique, que ses défauts et surtout les atrocités qui sont arrivées à leur suite sont en revanche révélés au grand jour. La situation se présente certes tout autrement si nous soupesons l'utilité des religions en tant que soutien des trônes. Car, dans la mesure où ils sont accordés par la grâce de Dieu, l'autel et le trône entretiennent un lien étroit. Et, par suite, chaque prince avisé qui aime son trône et sa famille se montrera constamment envers son peuple un modèle de vraie religiosité ; comme Machiavel lui-même recommande instamment au prince la religiosité (au dix-huitième chapitre) [166]. A cela on pourrait ajouter que les religions révélées se comportèrent à l'égard de la philosophie exactement comme les souverains par la grâce de Dieu à l'égard de la souveraineté populaire ; et voilà pourquoi les deux premiers membres de cette comparaison se tiendraient dans une alliance naturelle.

DÉMOPHÈLE

Oh ! ne prends pas ce ton-là, mais songe plutôt qu'ainsi tu emboucherais le cor de l'ochlocratie et de l'anarchie, l'ennemi juré de tout ordre légal, de toute civilisation et de toute humanité [167] !

PHILALÈTHE

Tu as raison. Ce n'étaient justement que des sophismes, ou bien ce que les maîtres d'escrime appellent un « coup de cochon ». Je le retire donc. Mais vois comme la discussion peut parfois rendre une personne sincère elle-même injuste et méchante. Finissons-en donc.

DÉMOPHÈLE

Je dois à la vérité regretter, après que tant efforts ont été mis en œuvre, de n'avoir pas changé tes dis-

positions quant aux religions. Mais, inversement, je puis t'assurer que tout ce que tu as mis en avant n'a nullement ébranlé ma persuasion au sujet de leur grande valeur et de leur nécessité.

PHILALÈTHE

En cela je te crois : [car, ainsi qu'il est dit dans *Hudibras*,]

A man convinc'd against his will
Is of the same opinion still [168].

Mais je me console en considérant que dans les controverses et les bains d'eaux minérales l'effet ultérieur est le seul véritable.

DÉMOPHÈLE

Alors je te souhaite un effet favorable.

PHILALÈTHE

Il pourrait peut-être se produire si seulement un proverbe espagnol ne me chargeait à nouveau l'estomac.

DÉMOPHÈLE

Et qui est ?

PHILALÈTHE

« *Detras de la cruz esta el diablo* [169]. »

DÉMOPHÈLE

En allemand, espingouin !

PHILALÈTHE

A ta guise ! — « Derrière la croix se trouve le diable. »

DÉMOPHÈLE

[Viens, nous ne voulons pas nous séparer en échangeant des propos aigres, mais bien plutôt reconnaître que la religion, comme Janus — ou, mieux, comme le dieu brahmanique de la mort, Yama — possède deux visages, justement à l'image de ce dernier, l'un très amène et l'autre très sombre. Mais chacun de nous a envisagé l'un des deux [170].

PHILALÈTHE

T'as raison, vieux [171] !]

PARAGRAPHE 175

FOI ET SAVOIR

La philosophie en tant que science n'a absolument rien à faire avec ce qui doit ou peut être *cru* ; mais seulement avec ce qu'on peut *savoir*. Si maintenant ce savoir devait être également tout autre chose que ce que l'on doit croire, ce ne serait pas un inconvénient pour la foi elle-même : elle est foi parce qu'elle enseigne ce que l'on ne peut savoir. Si l'on pouvait le savoir, la foi s'en trouverait inutile et ridicule, comme si en quelque sorte une doctrine de la foi était établie dans le domaine mathématique.

Mais on objectera à présent qu'au contraire la foi elle-même peut enseigner plus et plus encore que la philosophie, rien pourtant qui soit inconciliable avec les résultats de celle-ci : le savoir est d'une matière plus dure que la foi, si bien que, s'ils s'entrechoquent, c'est la foi qui se brise.

Tous deux sont en tout cas choses fondamentalement différentes, qui pour leur bien respectif doivent

rester rigoureusement séparées, de telle sorte que l'une suive son chemin, sans même faire attention à l'autre [172].

PARAGRAPHE 176

RÉVÉLATION

[Les générations éphémères des hommes surgissent et disparaissent en une succession rapide, tandis que les individus, en proie à la peur, à la détresse et à la douleur, se jettent en dansant dans les bras de la mort. Ce faisant, ils demandent inlassablement ce qui leur arrive et ce que toute cette farce tragi-comique peut signifier, et invoquent le ciel en vue d'une réponse. Mais le ciel reste muet. En revanche, des curaillons se présentent, munis de révélations [173].

Parmi les nombreuses choses dures et déplorables dans la destinée humaine, la moindre n'est pas le fait que nous existions sans savoir d'où, vers quoi, ni pourquoi : qui vient d'être saisi et pénétré du sentiment de cette souffrance pourra à peine s'empêcher de ressentir quelque aigreur à l'encontre de ceux qui prétendent posséder des informations particulières à ce sujet, qu'ils veulent nous faire partager sous le nom de révélations. Aux maîtres de la révélation je voudrais conseiller de ne pas tant parler de la révélation de nos jours ; sinon, il pourrait leur être facilement révélé ce qu'est véritablement la révélation.]

Mais il n'est qu'un grand enfant, celui qui peut sérieusement penser que des êtres qui n'étaient pas des hommes aient pu jamais donner à notre espèce des explications sur son existence et sa fin et sur celles du monde. Il n'existe aucune autre révélation que les pensées des sages, même si ces dernières, conformément à la destinée de tout ce qui est humain, sont soumises à l'erreur, et souvent aussi habillées de merveilleux mythes et allégories, par où elles se nomment

alors religions. En ce sens, il est donc indifférent qu'un individu vive et meure en se fiant à des pensées propres ou étrangères : ce ne sont toujours que pensées humaines auxquelles il fait confiance, et opinions humaines. Pourtant, les hommes ont généralement la faiblesse de préférer faire confiance à d'autres, qui prennent pour prétexte des sources surnaturelles, plutôt qu'à leur propre tête. Mais si l'on envisage à présent l'inégalité intellectuelle, si forte à tous points de vue d'un homme à l'autre, les pensées de l'un pourraient bien de toute façon passer aux yeux de l'autre en quelque sorte pour des révélations.

En revanche, le secret fondamental et la ruse originelle de tous les curaillons sur la terre entière et de tous temps, qu'ils soient brahmaniques, musulmans, bouddhistes ou chrétiens, sont les suivants. Ils ont reconnu exactement et bien saisi la force considérable et le caractère indélébile du besoin métaphysique de l'homme : alors ils prétextent la possession de l'apaisement de ce même besoin, du fait que leur serait venu directement, par une voie extraordinaire, le mot de la grande énigme. Maintenant, après qu'ils ont fait croire *une fois* les hommes en ce miracle, ils peuvent les diriger et les dominer à cœur joie. C'est pourquoi, parmi les souverains, les plus avisés forment une alliance avec les curaillons : quant aux autres hommes, ils sont eux-mêmes dominés par ces derniers. [Mais si un jour arrive sur le trône, exception la plus rare, un philosophe, alors se produit la plus fâcheuse perturbation de toute la comédie [174].]

PARAGRAPHE 177

SUR LE CHRISTIANISME

Afin de porter un jugement droit sur lui, on doit également considérer ce qui existait avant lui et qu'il a

refoulé : tout d'abord, le paganisme gréco-romain. Pris comme métaphysique populaire, il s'agit d'un phénomène totalement insignifiant, sans dogmatique proprement dite déterminée avec précision, sans éthique exprimée catégoriquement, c'est-à-dire sans tendance vraie à la morale et sans documents sacrés ; si bien qu'il mérite à peine le nom de religion, et n'est, bien plus, qu'un simple feu de la fantaisie et une fabrication des auteurs de contes populaires, et, pour les meilleurs d'entre eux, une personnification évidente des forces de la nature [175]. On peut à peine concevoir que des hommes aient jamais pris au sérieux cette religion puérile. En témoignent pourtant maints passages des Anciens, surtout le premier livre [176] de Valère Maxime [mais également maints passages d'Hérodote [177] dont je ne mentionnerai que celui du dernier livre, chapitre 65, où il exprime sa propre opinion et parle comme une vieille bonne femme]. A des époques plus tardives et face à une philosophie en progrès, ce sérieux a bien sûr disparu, par où le christianisme put refouler cette religion d'État malgré ses appuis extérieurs [178]. Mais que cette religion, même aux meilleurs temps de la Grèce, n'ait nullement été prise au sérieux comme le furent, dans les temps modernes, les religions chrétienne ou, en Asie, bouddhiste, brahmanique ou encore musulmane, qu'en outre le polythéisme des Anciens ait été quelque chose de tout autre que le simple pluriel du monothéisme, *Les Grenouilles* d'Aristophane en portent un témoignage suffisant, dans lesquelles Dionysos [179] apparaît comme le plus pitoyable godelureau et poltron qui se puisse simplement concevoir, et se trouve livré à la moquerie : et on vit ce spectacle en public, lors de sa propre fête, les Dionysies. La seconde chose que le christianisme eut à refouler fut le judaïsme, dont le dogme balourd fut sublimé par celui du christianisme et silencieusement transformé en allégorie. D'une façon générale, la nature du christianisme [180] est de part en part allégorique. Car ce que l'on nomme allégorie dans les matières profanes se nomme mystère

dans les religions. On doit admettre que le christianisme, non seulement dans la *morale* [181], où les doctrines de la *caritas*, de la mansuétude, de l'amour de l'ennemi, de la résignation et du renoncement à la volonté propre — en Occident s'entend — lui appartiennent exclusivement, mais même dans la *dogmatique*, a largement dépassé ces deux religions antérieures [182]. Mais qu'y a-t-il de mieux à offrir à la grande masse, qui est bien incapable de saisir immédiatement la vérité, qu'une belle allégorie, parfaitement adéquate en tant que fil conducteur pour la vie pratique et ancre de consolation et d'espoir ? Un petit mélange d'absurdité est cependant un ingrédient nécessaire à une telle allégorie, puisqu'il contribue à l'expression de sa nature. Si l'on entend la dogmatique chrétienne *sensu proprio*, alors Voltaire reste en son droit [183]. En revanche, prise allégoriquement, elle est un mythe sacré, un véhicule au moyen duquel des vérités, qui sans cela lui sont absolument inaccessibles, sont apportées au peuple. On pourrait comparer cette dogmatique aux arabesques de Raphaël comme à celles de Runge [184], qui produisent au jour ce qui est manifestement surnaturel et impossible, par où s'exprime pourtant un sens profond. Même l'affirmation de l'Église selon laquelle la raison, en matière de dogmes religieux, est totalement incompétente, aveugle et répréhensible, signifie de la manière la plus profonde que ces dogmes sont de nature allégorique et ne sont pas par suite à apprécier d'après l'échelle que la raison, qui prend tout *sensu proprio*, peut seule appliquer. Les absurdités dans le dogme sont même le tampon et la marque de l'allégorique et du mythique ; bien qu'elles surgissent, dans le cas présent, de ce qu'il fallait associer deux doctrines aussi hétérogènes que celles de l'Ancien et du Nouveau Testament [185]. Cette grande allégorie ne s'est constituée que peu à peu, par suite de circonstances extérieures et contingentes, grâce à la présentation de ces mêmes circonstances sous les traits silencieux d'une vérité située dans le tréfonds, ne devenant point objet d'une cons-

cience claire, jusqu'à ce qu'elle soit achevée par Augustin [186], qui pénétra au plus profond de son sens et put l'embrasser ensuite comme un tout systématique et combler ses lacunes. C'est donc la doctrine augustinienne, renforcée également par Luther, qui est le christianisme totalement accompli, et non le christianisme primitif, comme le pensent les protestants actuels qui prennent la « révélation » *sensu proprio* en la limitant par suite à *un* individu ; car c'est le fruit, et non le germe, qui est comestible. Le point le plus grave pour toutes les religions reste toujours cependant le fait qu'elles puissent être allégoriques non pas en s'avouant telles, mais seulement subrepticement, et qu'elles doivent par suite présenter leurs doctrines le plus sérieusement du monde comme vraies *sensu proprio* ; ce qui, étant donné les absurdités, nécessaires par essence, contenues en elles, constitue une fraude permanente et représente un grand mal. Et, ce qui est encore plus grave, avec le temps il apparaît qu'elles ne sont pas vraies *sensu proprio*, alors elles disparaissent. Il serait dans cette mesure préférable d'avouer d'emblée une nature allégorique [187]. Mais comment doit-on faire comprendre au peuple que quelque chose pourrait à la fois être vrai et n'être pas vrai ? Puisque maintenant nous trouvons toutes les religions plus ou moins dotées d'une telle caractéristique, nous devons reconnaître que l'absurde est jusqu'à un certain point adéquat à l'espèce humaine. Mieux, qu'il est un élément vital et que l'illusion lui est indispensable — comme le confirment aussi d'autres phénomènes.

Que de la liaison de l'Ancien et du Nouveau Testament mentionnée plus haut a surgi la source de l'absurde, la doctrine chrétienne de la prédestination et de la grâce élaborée par Augustin, cette étoile qui guida Luther, nous en offre, entre autres, un exemple et une preuve : selon cette doctrine, un individu l'emporte sur l'autre précisément par la grâce, laquelle revenant à être, d'après cette condition, un privilège acquis à la naissance et venu au monde à l'état achevé,

et assurément pour l'affaire la plus importante de toutes. Mais semblables inconvenance et absurdité surgissent simplement du présupposé propre à l'Ancien Testament selon lequel l'homme serait l'œuvre d'une volonté étrangère qui le suscite du néant. En revanche — eu égard au fait que les traits moraux authentiques sont effectivement innés — la question revêt une signification tout autre et plus raisonnable sous le présupposé brahmanique et bouddhiste de la métempsycose : d'après lui, ce qu'un homme apporte à la naissance, c'est-à-dire d'un autre monde et d'une vie antérieure, et possède davantage qu'un autre n'est pas un don d'une grâce étrangère, mais le fruit des actes accomplis dans cet autre monde. Mais au dogme d'Augustin s'ajoute maintenant aussi bien le suivant : parmi la masse du genre humain déchue, et vouée par là à la damnation éternelle, très peu seulement, par suite il est vrai de la grâce et de la prédestination, seront jugés justes et deviendront alors des bienheureux ; quant aux autres, la déchéance méritée, donc l'éternelle souffrance infernale, les attend [f] [188]. Pris *sensu proprio*, le dogme est ici révoltant. Car non seulement, en vertu de l'éternité de son châtiment infernal, il fait expier les fautes ou l'incroyance d'une vie qui souvent est d'à peine vingt années par des souffrances sans fin, mais à cela s'ajoute que cette damnation presque universelle est proprement un effet du péché originel, et par conséquent une suite nécessaire de la première chute. Il aurait dû à tout le moins prévoir ce péché, *celui* qui n'avait pas commencé par créer les hommes mieux qu'ils ne sont, mais qui leur avait préparé ensuite un piège où il devait savoir qu'ils tomberaient : tout était son œuvre d'un seul tenant, et rien ne lui demeure caché. [Il aurait par suite appelé à l'existence, à partir du néant, une espèce faible, soumise au péché, pour la livrer ensuite à une souffrance infinie.] A cela s'ajoute enfin que le dieu qui prescrit l'indulgence et le pardon

f. Voir *Wiggers* : « Augustinisme et Pélagianisme », p. 335.

pour chaque faute jusqu'à l'amour de l'ennemi n'en témoigne aucun [et tombe bien plus dans l'excès inverse ; si une peine qui intervient à l'issue de la vie, lorsque tout est passé et fini pour toujours, ne peut avoir pour but ni amélioration ni intimidation, elle est alors vengeance pure et simple]. Mais, en réalité, l'espèce entière apparaît même, ainsi considérée, comme déterminée précisément et créée expressément pour la souffrance et la damnation éternelle — à quelques exceptions près, qui [(on ne sait pourquoi)] sont sauvées par la prédestination. Celles-ci mises de côté, cependant, on aboutit à l'idée, semble-t-il, que le dieu aimé aurait créé le monde et qu'ainsi le diable devrait l'emporter ; en quoi il eût agi beaucoup mieux s'il s'était abstenu. Il en va ainsi avec les dogmes, lorsqu'on les prend *sensu proprio* : en revanche, compris *sensu allegorico*, tous ces aspects sont encore susceptibles d'une présentation satisfaisante. Mais, surtout, l'absurde, mieux : le scandale de cette doctrine n'est, on l'a dit, qu'une pure conséquence du théisme juif, avec sa création à partir de rien, et de la négation corrélative, vraiment paradoxale et choquante, de la doctrine de la métempsycose, naturelle, évidente par elle-même en une certaine mesure, et adoptée par presque toute l'espèce humaine à l'exception des juifs. Précisément pour mettre de côté cette énorme nuisance [189] qui en surgit et atténuer le scandale du dogme, le pape Grégoire Ier, au VIe siècle, a constitué très sagement la doctrine du Purgatoire, qui se trouve déjà pour l'essentiel chez Origène [(Bayle, vol. I, p. 323, le confirme)] [190], et en a fait formellement un article de foi officiel : par où ce scandale est très adouci et la métempsycose admise dans une certaine mesure ; puisque l'une comme l'autre offrent un processus de clarification. Dans la même perspective, la doctrine du rétablissement de toutes choses (ἀποκατάστασις πάντων) a été également établie, par laquelle, au dernier acte de la comédie du monde, l'ensemble des pécheurs seront même restitués *in integrum* [191]. Seuls les protestants,

dans leur foi figée en la Bible, ne se sont pas laissé enlever les châtiments éternels de l'Enfer. Grand bien leur fasse — pourrait dire le malveillant : ici, le seul objet de consolation est qu'au moins ils ne croient nullement en cela, et qu'ils laissent l'affaire reposer entre-temps, pensant en leur cœur : bon, cela ne sera certes pas aussi grave !

[Augustin, de sa tête systématique et rigide, a, par sa sévère présentation dogmatique du christianisme, par sa détermination assurée des doctrines qui étaient seulement indiquées dans la Bible et planaient encore sur un fondement obscur, conféré à celles-ci des contours si fermes et donné du christianisme une exposition si sèche que nous achoppons dessus aujourd'hui et que par là précisément, comme de son temps le pélagianisme, le rationalisme s'y est opposé à notre époque. Par exemple, pour le *De Civitate Dei* (*lib.* 12, *cap.* 21), la question, prise abstraitement, revient proprement à ceci : un Dieu *crée un être de rien*, lui intime interdits et devoirs, et, comme ceux-ci ne sont pas suivis, il le torture alors pour une éternité absolument sans fin avec tous les supplices imaginables ; à cet effet, il lie ensuite inséparablement corps et âme (*De civitate Dei, lib.* 13, *cap.* 2 ; *cap.* 11 *in fine* et 24 *in fine*), afin que jamais plus la souffrance ne puisse anéantir cet être en les séparant et lui accorde enfin le repos, mais qu'il vive éternellement sous une douleur éternelle — ce pauvre diable de rien, qui à tout le moins possède un droit sur son *néant* originel : cette dernière *retraite* [192], qui ne doit en aucun cas être très pénible, devrait cependant lui être légitimement conservée comme sa propriété héréditaire. Je ne puis m'empêcher au moins de sympathiser avec lui. Or si l'on ajoute le reste des théories d'Augustin, à savoir que tout cela ne dépend pas proprement de sa conduite, mais était prédéterminé par un choix relevant de la grâce, on ne sait vraiment plus ce qu'on doit dire. Certes, nos très cultivés rationalistes disent ensuite : « Vraiment, tout ceci est également faux et un simple épouvantail ; au contraire, nous nous élève-

rons, degré par degré, en un progrès continuel, vers une perfection toujours plus grande. » Il est seulement dommage que nous n'ayons pas commencé plus tôt : alors nous y serions déjà. Cependant, notre embarras face à semblables propos s'accroît encore lorsque entre-temps nous écoutons une fois la voix d'un hérétique médisant, qui fut même brûlé, celle de Jules César Vanini : « *Si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque ; quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati ? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat ? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur et praevalet. Hinc deducunt, deus ita desiderat hunc mundum, qualis est ; si meliorem vellet, meliorem haberet (Amphitheatrum exercit.* 16, p. 104) [193]. » De fait, il avait dit auparavant, p. 103 : « *Si Deus vult peccata, igitur facit ; si non vult, tamen committuntur ; erit ergo dicendus improvidus vel impotens vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat aut nequeat aut neglegat* [194]. » La raison pour laquelle le dogme du libre arbitre est, jusqu'à aujourd'hui, retenu *mordicus* apparaît en même temps ici clairement ; même si, depuis Hobbes jusqu'à moi, tous les penseurs sérieux et sincères lui ont reproché son absurdité ; comme on peut le remarquer dans mon Mémoire couronné *Sur la liberté de la volonté* [195]. Il était d'ailleurs plus aisé de brûler Vanini que de le réfuter ; c'est pourquoi, après qu'on lui eut coupé la langue, on préféra la première solution. La seconde possibilité est encore à présent ouverte à chacun : puisse-t-on s'y essayer non avec un verbiage creux, mais avec des pensées !]

La conception augustinienne, juste en soi, du nombre immense des pécheurs et de celui, extraordinairement faible, des êtres méritant la félicité éternelle se retrouve dans le brahmanisme et le bouddhisme ; mais elle n'est pas ici un obstacle par suite de la métempsycose ; de fait, le premier n'accorde également la délivrance finale *(final emancipation)* et le

second le nirvana (tous deux sont l'équivalent de notre félicité éternelle) qu'à un très petit nombre d'êtres, qui pourtant en cela ne sont nullement privilégiés ; ils sont déjà venus au monde avec les mérites accumulés dans leurs vies antérieures et poursuivent alors le même chemin. Pour autant, tous les autres ne sont pas précipités dans le gouffre infernal éternellement embrasé, mais seulement transférés dans les mondes proportionnés à leurs actes. Par suite, ceux qui demanderaient aux docteurs de ces religions où sont et ce que sont ces autres êtres qui n'ont pas atteint à la libération se verraient répondre : « Regarde autour de toi, ils sont ici et là : c'est leur aire de jeu, c'est le samsara, c'est-à-dire le monde du désir, de la naissance, de la douleur, de la vieillesse, de la maladie et de la mort [196] ! » Si, en revanche, nous entendons seulement *sensu allegorico* le dogme augustinien, ici questionné, du si petit nombre d'élus et du très grand nombre des damnés éternels, afin de le présenter dans le sens de notre philosophie, alors il s'accorde avec la vérité suivante : à tout le moins, un petit nombre seulement atteignent à la négation de la volonté, et par là à la libération de ce monde-ci (comme, chez les bouddhistes, au nirvana). Ce que, à l'opposé, le dogme hypostasie en tant que damnation éternelle, n'est précisément que ce monde-ci, le nôtre : c'est à *lui* que ces êtres restants sont voués. Il est suffisamment mauvais : il est le purgatoire, il est l'enfer, [et de diables il n'en manque pas non plus. Que l'on envisage seulement ce que les hommes infligent occasionnellement aux hommes, avec quels supplices recherchés l'un tourmente l'autre lentement jusqu'à la mort, et que l'on se demande si des diables pourraient en accomplir davantage. De la même façon, le séjour en ce monde est également sans fin pour tous ceux qui, ne se convertissant pas, perdurent dans l'affirmation de la volonté de vivre [197].]

Mais, en vérité, si un habitant de la Haute-Asie [198] me demandait ce qu'est l'Europe, je lui répondrais nécessairement : « C'est une partie du monde qui est

totalement possédée de l'idée inouïe et incroyable que la naissance de l'homme serait surgie du néant. »

[Fondamentalement, et leurs mythologies respectives mises à part, samsara et nirvana du Bouddha sont identiques aux deux *civitates* d'Augustin qui divisent le monde, la « *civitas terrana* » et la « *caelestis* », ainsi qu'il les expose dans les livres de la *Civitate Dei*, en particulier *lib.* 14, *cap.* 4 et *ultim.* ; *lib.* 5, *cap.* 1 et 21 ; *lib.* 18, *in fine* ; *lib.* 21, *cap.* 1 [199].

Le diable est, dans le christianisme, une personne de la plus haute nécessité, en tant que contrepoids à toute la bonté, toute la sagesse et la toute-puissance de Dieu, par rapport à laquelle il est impossible de prévoir d'où devraient venir les maux accablants, innombrables et sans limites, du monde, si le diable n'était pas là pour les prendre à son compte. C'est pourquoi, depuis que les rationalistes l'ont aboli, l'inconvénient qui a grandi sur le versant opposé est devenu de plus en plus sensible ; comme c'était à prévoir et comme cela le fut par les orthodoxes. Car on ne peut enlever un pilier d'un édifice sans mettre en danger le reste. Ici se confirme également ce qu'on a constaté par ailleurs, à savoir que Jéhovah est une transformation d'Ormuzd et que Satan est Ahriman, inséparable de lui, mais Ormuzd lui-même est une transformation d'Indra [200].

Le christianisme a en propre l'inconvénient de n'être pas, comme les autres religions, une pure *doctrine* ; mais il est essentiellement et principalement une histoire, une série de données, un complexe de faits, d'actions et de souffrances d'êtres individuels : c'est précisément cette histoire qui constitue le dogme, et la foi en lui permet le salut. D'autres religions, notamment le bouddhisme, possèdent sans aucun doute avec la vie de leur fondateur un supplément historique : celle-ci n'est pas une part du dogme lui-même, et vient à côté de lui. On peut par exemple comparer le *Lalita-Vistara* à l'*Évangile* dans l'exacte mesure où il contient la vie de Shakyamuni, du Bouddha de la période historique présente : cette vie reste cependant

une chose complètement à part et distincte du dogme, par conséquent du bouddhisme lui-même ; pour cette raison déjà les étapes de la vie des Bouddhas antérieurs furent tout autres et celles des Bouddhas à venir seront tout autres. Ici le dogme n'a nullement pris essor au cours de la vie du fondateur, et ne repose pas sur des personnes et des faits individuels ; il est quelque chose d'universel, valable uniformément à toutes les époques. Pour cette raison, donc, le *Lalita-Vistara* n'est pas un Évangile au sens chrétien du terme, la Bonne Nouvelle d'un fait rédempteur, mais la vie d'un être qui a indiqué la méthode selon laquelle chacun pourrait se sauver lui-même. De cette propriété historique du christianisme vient cependant que les Chinois se moquent des missionnaires comme de conteurs de fables [201].]

Une autre tare fondamentale du christianisme, qu'il faut mentionner à ce propos et non éluder, [et qui manifeste quotidiennement ses conséquences funestes], est la suivante : il a, contredisant la nature, arraché l'homme au *monde animal*, auquel il appartient pourtant essentiellement, et veut à présent le faire valoir totalement seul, considérant les animaux très exactement comme des *choses* ; tandis que brahmanisme et bouddhisme, fidèles à la vérité, reconnaissent d'une manière décisive l'évidente affinité de l'homme avec la nature tout entière, particulièrement et très fréquemment avec la nature animale, et ne cessent de le présenter, par la métempsycose et sous d'autres aspects, en liaison étroite avec le monde animal [202]. [Le rôle significatif que jouent constamment, dans le brahmanisme et le bouddhisme, les *animaux*, comparé à sa totale inexistence dans le *judéo-christianisme*, condamne irrévocablement celui-ci du point de vue de la perfection ; si forte que puisse être, en Europe, l'habitude de cette absurdité.] Pour pallier cette tare fondamentale, mais ceci la grossit en fait, nous trouvons le procédé aussi pitoyable qu'effronté, réprouvé dans mon Éthique, page 244 [203], qui consiste à décrire, à l'aide de mots totalement différents de

ceux employés à l'adresse des hommes, toutes les fonctions naturelles que les animaux ont en commun avec nous et qui prouvent au premier chef l'identité de notre nature avec la leur, comme le manger, le boire, la grossesse, la naissance, la mort, le cadavre, et bien d'autres choses. C'est vraiment là un vil artifice. Or la tare fondamentale mentionnée est une conséquence de la création à partir de rien, d'après laquelle le Créateur (chapitres 1 et 9 de la Genèse) confie à l'homme l'ensemble des animaux comme de simples objets et sans lui recommander le moindre bon traitement, comme le fait le plus souvent un vendeur de chiens lorsqu'il se sépare de son élève — afin que par là il les *domine* et fasse avec eux ce que bon lui semble ; sur quoi, au second chapitre, il le désigne comme le premier professeur de zoologie, lui confiant pour mission de leur donner des noms, qu'ils doivent dorénavant porter, nouveau symbole, s'il en était besoin, de leur totale dépendance vis-à-vis de lui, c'est-à-dire de leur absence de droits. Gange sacré ! mère de notre espèce ! Semblables histoires me font l'effet d'une poisse juive et d'un *fœtor judaicus* [204]. [C'est le propre du point de vue juif, qui considère l'animal comme un objet fabriqué à l'usage de l'homme [205].] Mais les conséquences s'en font malheureusement sentir jusqu'à aujourd'hui ; parce qu'elles se sont transmises au christianisme, dont on devrait précisément pour cette raison cesser un jour de faire l'éloge en disant que sa morale serait la plus parfaite de toutes [206]. En vérité, elle recèle une imperfection considérable et essentielle en ce qu'elle limite ses prescriptions à l'homme et laisse sans droits l'ensemble du monde animal. C'est pourquoi, à présent, pour protéger ce dernier de la foule grossière, insensible, souvent plus que bestiale, la police doit prendre la place de la religion et, parce qu'elle n'y parvient pas, des sociétés de protection des animaux se forment aujourd'hui partout en Europe et en Amérique. Dans toute l'Asie *incirconcise*, elles seraient en revanche la chose la plus superflue du monde, puisque là-bas la religion protège

suffisamment les animaux et se consacre même à leur bien-être réel, dont nous avons les fruits sous les yeux, par exemple dans le grand hôpital de Sourate, où en effet même les chrétiens, les musulmans et les juifs peuvent envoyer leurs animaux malades, sans pouvoir les récupérer, à très juste titre, après la réussite de la cure [207] ; et, pareillement, lorsque, pour chaque heureux événement personnel, chaque issue favorable, le brahmane ou le bouddhiste ne débite pas le moindre *Te Deum*, mais se rend au marché et achète des oiseaux pour ouvrir leur cage devant la porte de la ville, comme on a souvent l'occasion d'en faire l'observation à Astrakhan, lieu de rencontre d'adeptes de toutes les religions ; et dans cent autres cas semblables. Que l'on regarde en revanche la scélératesse révoltante avec laquelle notre populace [chrétienne] [208] se comporte à l'égard des animaux ; elle les tue vainement, et en riant, les mutile ou les torture ; même à ceux d'entre eux qui la pourvoient immédiatement en nourriture, à savoir les chevaux, elle impose l'effort le plus extrême à l'âge adulte, pour en extraire la dernière moelle de leurs pauvres os, jusqu'à ce qu'ils plient sous ses coups. [On pourrait vraiment dire : les hommes sont les diables de la terre, et les animaux les âmes tourmentées.] Ce sont les conséquences de cette scène d'installation dans le jardin du Paradis [209]. Car on ne peut venir à bout de la plèbe que par la violence ou la religion : mais ici le christianisme nous laisse honteusement tomber. J'ai ouï dire de source sûre qu'un prédicateur protestant, sommé par une société de protection animale de tenir un sermon sur les tortures infligées aux animaux, avait rétorqué qu'avec la meilleure volonté du monde il ne pouvait le faire, parce que la religion ne lui offrait aucun repère. L'homme était de bonne foi et il avait raison. [Une affiche de la si méritante Union munichoise pour la protection des animaux, en date du 27 novembre 1852, s'efforce, avec la meilleure intention, d'enseigner « les commandements qui prêchent la préservation des animaux » extraits de la Bible, et

cite : les Proverbes 12, 10 ; le Siracide 7, 24 ; Psaumes 147, 9, 104, 14 ; Job, 39, 41 ; Matthieu, 10, 29. Mais cela n'est qu'une *pia fraus*, escomptant que les passages en question ne seront pas consultés : seul le premier, très connu, dit quelque chose de proche, mais faible ; les autres parlent bien d'animaux, mais non de leur préservation. Et que dit le premier passage ? « Le juste pardonne à son bétail. » — « Pardonne ! », quelle expression ! On pardonne à un pécheur, à un malfaiteur, mais non à un animal innocent et fidèle qui souvent est le nourrisseur de son maître et n'en tire rien d'autre qu'une frugale pâture.

« Pardonne ! » [210] Non pas le pardon, mais la justice, voilà ce dont nous sommes redevables en Europe — et celle-ci reste coupable principalement en Europe, ce continent si imprégné du *fœtor judaicus* que l'évidente et simple vérité : « L'animal est essentiellement la même chose que l'homme » est un paradoxe choquant [g 211]. La protection des animaux échoit donc aux sociétés qui s'en donnent le but, et à la police : ensemble ils peuvent cependant très peu contre cette scélératesse universelle de la plèbe ici, où il s'agit d'êtres qui ne peuvent se plaindre, où sur cent cruautés commises à peine *une seule* est aperçue, et d'autant plus que les sanctions elles-mêmes sont trop faibles. Un châtiment corporel a été instauré il y a peu en Angleterre, et qui me paraît aussi absolument proportionné. Pourtant, que doit-on attendre de la foule, quand il existe des savants et même des zoologistes qui, au lieu de reconnaître l'identité d'essence en l'homme et en l'animal — qu'ils connaissent si intimement —, sont au contraire suffisamment bigots et bornés pour polémiquer et se comporter en zélotes à

g. Les sociétés de protection des animaux, dans leurs admonestations, utilisent toujours le mauvais argument selon lequel la cruauté envers les animaux conduit à la cruauté envers les hommes — comme si l'homme était purement et simplement un objet immédiat du devoir moral, l'animal un objet seulement médiat, donc en soi une simple chose ! Fi ! Voir « Éthique », p. 164, la doctrine de Kant sur ce point.

l'égard de collègues sincères et raisonnables qui, de leur côté, rangent l'homme dans la classe animale concernée ou bien décèlent sa grande ressemblance avec le chimpanzé et l'orang-outan ? Mais il est vraiment révoltant que Jung-Stilling, si chrétien d'inspiration et pieux en tout point, établisse dans ses *Scènes du royaume des esprits* (tome 2, scène I, p. 15) [212] la comparaison suivante : « Soudain, le squelette se contracta en une forme indescriptiblement hideuse et menue, comme une grosse araignée lorsqu'on la place sur le foyer d'une loupe servant à allumer un feu et que le sang, semblable à une matière purulente, grésille et cuit dans la chaleur ardente. » Cet homme de Dieu a donc accompli une telle vilenie, ou bien y a assisté en calme observateur — ce qui, en ce cas, revient au même ; c'est-à-dire qu'il y voit si peu de mal qu'il nous le narre en passant, en toute naïveté ! Ce sont les effets du premier chapitre de la Genèse, et généralement de toute la conception juive de la nature. Chez les hindous et les bouddhistes, au contraire, prévaut la *Mahavakya* (la Grande Parole : « *Tat tvam asi* » — Tu es ceci) : on doit la prononcer toujours et pour chaque animal, afin de conserver présente en nous l'identité de l'essence interne en lui comme en nous, à titre de norme de notre action [213]. Vous pouvez toujours y aller, avec votre morale souverainement parfaite !

[Lorsque j'étudiais à Göttingen, Blumenbach [214], au cours de physiologie, nous parla très sérieusement de l'atrocité des vivisections et nous fit concevoir à quel point elles étaient une chose cruelle et insoutenable ; c'est pourquoi l'on n'y avait recours que très rarement, et seulement lors de recherches très importantes et d'une utilité immédiate ; mais cela devait avoir lieu avec toute la publicité possible, dans le grand amphithéâtre, devant tous les médecins préalablement invités, afin que le cruel sacrifice sur l'autel de la science soit de l'utilité la plus grande. Aujourd'hui, au contraire, chaque médicastre se croit autorisé à infliger les souffrances les plus cruelles aux animaux dans sa

chambre des tortures, pour décider de problèmes qui ont depuis longtemps leur solution dans des livres où il est trop paresseux et ignorant pour mettre son nez. Nos médecins ne possèdent plus comme autrefois la formation classique qui leur conférait une certaine humanité et une apparence de manières relevées. Cela se dirige à présent le plus tôt possible vers l'université, où cela veut apprendre seulement l'art de fabriquer des emplâtres enduits de pommades pour prospérer ensuite sur Terre.

Les biologistes français semblent avoir ici donné l'exemple, et les allemands rivalisent de zèle avec eux en infligeant les tortures les plus cruelles à d'innocentes bêtes, souvent en grand nombre, afin de décider de questions purement théoriques, souvent très futiles. De cette situation je veux à présent donner deux exemples qui m'ont particulièrement révolté, bien qu'ils ne soient nullement isolés et que cent autres semblables puissent être énumérés. Le professeur Ludwig Fick, de Marburg, dans son livre *Sur les causes de la forme des os* (1857), rapporte qu'il aurait extirpé les globes oculaires de jeunes animaux afin d'établir par là une preuve de son hypothèse selon laquelle les os se développeraient dans le vide ainsi créé ! (d'après le *Zentral-Blatt* du 24 octobre 1857).

L'ignominie que le baron Ernst de Bibra a commise à Nuremberg et racontée au public *tamquam re bene gesta* avec une inconcevable naïveté, dans ses *Recherches comparées sur le cerveau de l'homme et celui des vertébrés* (Mannheim, 1854, p. 131 *sq.*), mérite une mention particulière : il a formé le plan de laisser mourir *de faim* deux lapins afin d'établir par une recherche totalement frivole et inutile si les éléments chimiques du cerveau étaient soumis par ce type de mort à un changement de proportions ! Pour l'utilité de la science — *n'est-ce pas* [215] ? Ne vient-il donc jamais à l'esprit de ces messieurs du scalpel et du creuset qu'ils sont d'abord des hommes, et ensuite des chimistes ? Comment peut-on dormir tranquillement alors qu'on a sous clé des bêtes innocentes allaitées par leur mère

pour leur faire supporter une lente mort par inanition, pleine de souffrances ? On ne s'éveille donc pas en sursaut ? Et cela a lieu en Bavière, où, sous les auspices du prince Adalbert, l'honorable et très méritant conseiller aulique Perner sert d'exemple à l'Allemagne tout entière pour la protection des animaux contre la brutalité et la cruauté [216] ? N'y a-t-il pas à Nuremberg une société filiale de celle, si bienfaisante, en activité à Munich ? L'acte cruel de Bibra, s'il ne pouvait être empêché, est-il resté impuni ? — Mais au moins, quiconque a encore, comme ce M. de Bibra, tant à apprendre des livres, devrait songer à étouffer les dernières réponses qui le rapprochent de la cruauté [h] et à mettre la nature à la question, afin d'enrichir son savoir et extirper ses secrets, qui sont peut-être connus depuis longtemps [217]. Car pour ce savoir il existe encore maintes autres mines inviolées, sans qu'il soit nécessaire de torturer à mort de pauvres bêtes sans défense. Quel méfait a commis le pauvre lapin innocent pour qu'on le saisisse et le soumette à la souffrance de la lente mort par inanition ? Nul n'est fondé en droit à pratiquer des vivisections qui ne connaisse et ne sache pas déjà tout ce qui figure dans les livres sur le rapport à rechercher.

Le moment est manifestement venu qu'en Europe la conception juive de la nature, au moins pour ce qui est des animaux, connaisse une fin et que *l'essence éternelle, qui vit en chacun de nous comme en tous les ani-*

h. En effet, il mène par exemple des recherches approfondies sur le rapport du poids du cerveau au reste du corps, alors que, depuis que Sömmering l'a découvert avec une lumineuse acuité, il est tout à fait connu et incontesté que l'on doit apprécier le poids du cerveau non pas en relation avec le reste du corps, mais avec l'ensemble du système nerveux extra-cérébral (Blumenbach : *Institutiones physiologicae*, p. 173). Apprenez d'abord quelque chose, ensuite vous direz votre mot. Ceci, par parenthèse, devrait être dit à tous les quidams auteurs de livres qui ne prouvent que leur ignorance, et manifestement cela fait partie des connaissances préalables que l'on doit posséder obligatoirement avant d'entreprendre des recherches expérimentales sur le cerveau des hommes et des animaux. Mais, assurément, torturer de pauvres animaux jusqu'à leur mort est plus aisé qu'apprendre quelque chose.

maux, soit reconnue, préservée et estimée en tant que telle. Qu'on le sache, qu'on le note ! Ceci est sérieux et nous n'en démordrons pas, même si vous recouvrez l'Europe entière de synagogues. Il faut être aveugle ou complètement chloroformé par le *fœtor judaicus* pour ne pas s'apercevoir que *l'animal*, par essence et principalement, est en tout point la même chose que ce que nous sommes, et que la différence réside dans l'intellect, et non dans la substance, laquelle est la volonté. Le monde n'est pas une chose fabriquée de toutes pièces ni les bêtes un produit à notre usage. De telles vues devraient être laissées au soin des synagogues et des auditoires philosophiques, qui ne sont au fond pas si différents les uns des autres. Le fait établi ci-dessus nous met au contraire à portée de main la règle du juste traitement des animaux. Aux zélotes et aux curaillons je conseille de ne pas trop réfuter : car non seulement la vérité, mais également la morale sont cette fois de notre côté [i].

Le plus grand bienfait des chemins de fer est qu'ils épargnent à des millions de chevaux de trait une existence misérable.

Il est malheureusement vrai que l'homme refoulé vers le nord, et devenu par là blanc, a eu besoin de viande animale — bien qu'il existe en Angleterre des *vegetarians* [218]. On doit alors cependant rendre la mort totalement insensible à ces animaux grâce à du chloroforme et en atteignant directement le siège de la vie, non, certes, par « miséricorde », comme s'exprime l'Ancien Testament [219], mais par une maudite culpabilité à l'égard de l'essence éternelle qui vit en nous comme en tous les animaux. On devrait auparavant chloroformer tous les animaux à abattre : ce serait un comportement noble, à l'honneur des hommes, par lequel avanceraient main dans main la science supé-

i. Ils envoient des missionnaires auprès des brahmanes et des bouddhistes, afin de leur inculquer la « véritable foi » : mais ceux-ci, s'ils apprennent comment l'on s'y prend en Europe avec les animaux, nourriront le plus profond dégoût pour les Européens et leurs doctrines de la foi.

rieure de l'Occident et la morale supérieure de l'Orient, puisque brahmanisme et bouddhisme ne limitent pas leurs prescriptions au « prochain » mais prennent « tous les êtres vivants » sous leur protection [220].

En dépit de toute la mythologie des juifs et de toute l'intimidation des curaillons, la vérité qui illumine d'elle-même chaque homme lorsqu'il n'a la tête ni pervertie ni brouillée par aucun *fœtor judaicus*, et qui est immédiatement certaine, doit enfin imposer son autorité également en Europe et n'être pas plus longtemps camouflée : les animaux *sont principalement et essentiellement tout à fait la même chose que nous*, et la différence réside seulement dans le degré de l'intelligence, c'est-à-dire l'activité cérébrale, laquelle admet cependant de la même façon de grandes différences entre les diverses espèces animales ; cela afin que les animaux reçoivent un traitement plus humain [221]. Car c'est seulement lorsque cette vérité, simple et incontestable, se sera répandue dans le peuple que les animaux ne se tiendront plus tels des êtres privés de droits et ne seront plus livrés dès lors à la mauvaise humeur et à la méchanceté de n'importe quel vilain garnement ; et le premier médicastre venu ne sera plus libre de mettre à l'épreuve les caprices extravagants de son ignorance en infligeant les souffrances les plus abominables à nombre d'animaux, comme cela se produit aujourd'hui. Il est à noter d'ailleurs que les animaux sont maintenant et le plus souvent *chloroformés*, par où leur est épargnée la souffrance pendant l'opération, et, après celle-ci, une mort rapide peut les délivrer ensuite. Pourtant, ce procédé reste nécessairement exclu dans les trop nombreuses opérations actuellement dirigées sur l'activité du système nerveux et sa sensibilité, puisqu'il supprime précisément ce qu'il faut observer en ce cas. Et malheureusement, pour les vivisections, le plus souvent l'animal moralement le plus noble de tous est pris, le chien, que son système nerveux très développé rend plus réceptif à la dou-

leur [j] [222]. On doit mettre un terme également en Europe au traitement sans scrupules des animaux. La vision juive du monde animal doit être expulsée d'Europe en raison de son immoralité ; et quoi de plus évident que le fait que l'animal, essentiellement et principalement, soit tout à fait la même chose que nous ? Pour le méconnaître, il faut être aveugle, ou, bien plus, ne pas *vouloir* voir, parce que l'on préfère un pourboire à la vérité.]

PARAGRAPHE 178

SUR LE THÉISME

De même que le polythéisme est la personnification de parties et de forces singulières de la nature, de même le monothéisme est celle de la nature entière, d'un coup d'un seul.

Mais lorsque je cherche à me représenter que je me trouve devant un être individuel auquel je dirais : « Mon créateur ! Autrefois, je n'ai rien été : mais tu m'as créé, de telle sorte que je suis quelque chose, c'est-à-dire moi » — et encore ensuite : « Je te remercie pour ce bienfait » — et même à la fin : « Si je n'ai été bon en rien, c'est *ma* faute » ; ainsi, je dois confesser qu'à la suite de mes études philosophiques et

j. Placer le seul véritable compagnon, le plus fidèle ami de l'homme, la plus noble conquête que l'homme ait jamais faite, comme le dit Frédéric Cuvier, et, en outre, un être d'une intelligence aussi élevée et d'une sensibilité si fine, comme un criminel, dans des chaînes où du matin au soir il ne ressent que le désir toujours renouvelé et jamais comblé de la liberté et du mouvement, et sa vie est un long martyre ! Par une telle cruauté, il finit par perdre son essence de chien, et se métamorphose en un animal sans amour, sauvage, infidèle, tremblant, rampant constamment devant l'homme-diable ! Je préférerais être cambriolé un jour plutôt que d'avoir en permanence sous les yeux une telle douleur, dont je serais la cause ! (*Du maître et de son chien de garde*, paragraphe 153). Tous les oiseaux en cage constituent une cruauté honteuse et stupide. Cela devrait être interdit et la police devrait ici également prendre la place de l'humanité.

indiennes ma tête est devenue incapable de supporter une telle pensée. Celle-ci est d'ailleurs le pendant de celle qu'expose Kant dans la *Critique de la raison pure* (dans la section « De l'impossibilité d'une preuve cosmologique ») : « On ne peut pas se défendre de cette pensée, mais on ne peut pas, non plus, la supporter, qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : "Je suis de toute éternité ; en dehors de moi, rien n'existe, hormis ce qui n'existe que par ma volonté : *mais d'où suis-je donc* [223] ? " » ; soit dit en passant, cette dernière question pas plus que la totalité de l'extrait cité à l'instant n'ont détourné les professeurs de philosophie depuis Kant d'ériger en sujet principal et continuel de toute leur philosophie l'*absolu*, c'est-à-dire, pour parler simplement, ce qui n'a point de cause [224]. C'est bien une pensée qui leur convient. [Ces gens sont généralement incurables, et je ne saurais trop conseiller de ne pas perdre de temps avec leurs écrits et discours.

Que l'on se fabrique une *idole* de bois, de pierre, de métal ou qu'on la compose à l'aide de concepts abstraits, c'est tout un : elle reste une *idololâtrie*, dès qu'on a sous les yeux un être personnel auquel on sacrifie, que l'on invoque, que l'on remercie. Il n'y a pas non plus, au fond, de grande différence entre sacrifier ses moutons ou ses penchants. Chaque rite ou prière témoigne irréfutablement de l'*idololâtrie*. C'est pourquoi les sectes mystiques de toutes les religions sont à l'unisson en ce qu'elles abolissent tout rite pour leurs adeptes [225].]

PARAGRAPHE 179

ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT

Le judaïsme a pour caractéristiques fondamentales le *réalisme* et l'*optimisme* en tant qu'ils sont apparentés

et qu'ils conditionnent le *théisme* véritable, puisque celui-ci présente le monde matériel comme absolument réel et la vie comme un agréable cadeau à notre endroit. Le brahmanisme et le bouddhisme ont au contraire pour caractéristiques fondamentales l'idéalisme et le pessimisme, car ils n'attribuent au monde qu'une existence onirique et considèrent la vie comme la conséquence de notre faute. Dans la doctrine du Zend-Avesta, d'où, fait bien connu, le judaïsme a surgi, l'élément pessimiste est pourtant encore représenté par Ahriman [226]. Mais dans le judaïsme, celui-ci n'a qu'une position subordonnée en tant que Satan, lequel est pourtant, précisément comme Ahriman, le créateur des serpents, des scorpions et de la vermine [227]. Le judaïsme se consacre aussitôt à l'amélioration de son erreur optimiste fondamentale, à savoir à la Chute, qui introduit alors dans cette religion l'élément pessimiste réclamé pour étayer la vérité la plus évidente, et qui en est encore la pensée fondamentale la plus juste ; bien que celle-ci, au cours de l'existence, déplace ce qui devrait être présenté comme son fondement et lui être antérieur [228].

De ce que Jéhovah serait Ormuzd, le Livre premier d'Esdras dans la Septante nous fournit une confirmation frappante, à savoir ὁ ἱερευς [229] (chap. 6, v. 24), laissé de côté par Luther : « Cyrus, le roi, fit construire la maison du seigneur à Jérusalem, où hommage lui est rendu par le *feu perpétuel* [230]. » Le second livre des Maccabées, chapitres 1 et 2, également chapitre 13, 8, indique aussi que la religion des juifs fut celle des Perses, puisqu'on rapporte que les juifs emmenés en captivité à Babylone auraient d'abord, sous l'impulsion de Néhémie, dissimulé le feu sacré dans une citerne asséchée, que là même il serait passé sous eau, et se serait ensuite rallumé par miracle, pour la plus grande édification du roi de Perse. La répugnance à l'idolâtrie et de ce fait l'aniconisme, les Perses comme les juifs les pratiquaient aussi (Spiegel également, *Sur la religion zend* [231], explique le lien étroit entre la religion zend et le judaïsme, mais veut que la première

descende de la seconde). De même que Jéhovah est une transformation d'Ormuzd, de même la transformation correspondante d'Ahriman est *Satan*, c'est-à-dire le contradicteur, et donc celui d'Ormuzd (Luther a *contradicteur* là où la Septante a « *Satan* », par exemple I Rois 11, 23). Il semblerait que le service de Jéhovah ait pris naissance sous Josias avec l'aide de Hilkias, c'est-à-dire qu'il ait été adopté par les Perses et achevé par Esdras lors du retour de l'exil babylonien. Car, jusqu'à Esdras et Hilkias, la religion naturelle, le sabéisme [232], le culte de Baal, d'Ashtart et bien d'autres ont manifestement dominé en Judée, même sous Salomon (voir les Livres des Rois sur Josias et Hilkias) [k].

Remarquons ici en passant, à titre de confirmation de l'origine zend du judaïsme, que, selon l'Ancien Testament et d'autres autorités judaïques, les *cherubim* étaient des êtres à tête de taureau, sur lesquelles monte Jéhovah (Psaumes 99, 1 ; [dans la Septante, au 2e Livre des Rois, chapitre 6, 2 et chapitre 22, 11 ; livre 4, chapitre 19, 15 : ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβείμ.] De tels animaux, mi-taureaux, mi-hommes, et aussi mi-lions, ressemblant fortement à la description d'Ézéchiel (chapitres 1 et 10), se trouvent égale-

k. [La faveur alors inexplicable que (d'après Esdras) Cyrus et Darius témoignent aux juifs dont ils ont fait bâtir les temples devait-elle reposer sur le fait que les juifs qui avaient jusqu'alors invoqué Baal, Ashtart, Moloch, etc., ont adopté à Babylone, après la victoire des Perses, la croyance zoroastrienne et révéré Ormuzd sous le nom de Jahvé ? S'accorde en outre avec cette idée le fait (sinon ce serait absurde) que Cyrus prie le Dieu d'Israël (*Esdras* I, chap. 2, v. 3, dans la Septante). Ou bien tous les livres antérieurs de l'Ancien Testament ont été écrits plus tard, soit après la captivité babylonienne, ou bien la doctrine de Jéhovah tout au moins a été ajoutée après. On apprend d'ailleurs à connaître par *Esdras* I, c. 8 et 9, le judaïsme sous son aspect le plus ignominieux : ici le peuple élu se conduit à l'image révoltante et scélérate de son aïeul Abraham : de même que celui-ci trompa Hagar avec la femme d'Ismaël, de même les femmes avec leurs enfants, celles que les juifs avaient épousées pendant la captivité babylonienne, ont été chassées, sous prétexte qu'elles n'étaient pas de race youpine. Quelque chose de plus vil se laisse à peine concevoir. A moins que, peut-être, l'on n'ait inventé cette crapulerie d'Abraham pour épargner la crapulerie encore plus impressionnante du peuple tout entier.]

ment sur les sculptures de Persépolis, en particulier sous les statues assyriennes découvertes à Mossoul et Nimroud, et il y a même à Vienne une pierre gravée à l'image d'Ormuzd monté sur un bœuf-chéroub de cette sorte (pour de plus amples détails à ce sujet, voir *Annales littéraires de Vienne*, septembre 1833, recension des voyages en Perse). J.G. Rhode a par ailleurs fourni une présentation détaillée de cette origine dans son livre *La Légende sacrée du peuple zend* [233]. Tout ceci jette la lumière sur l'arbre généalogique de Jéhovah.

Au contraire, le Nouveau Testament doit être nécessairement, d'une manière ou d'une autre, d'extraction indienne : en témoignent son éthique, de part en part indienne et qui transfère la morale dans l'ascèse, son pessimisme et son avatar [234]. C'est précisément par cette extraction qu'il se trouve en intime et résolue contradiction avec l'Ancien Testament ; à tel point que l'histoire de la Chute était là seulement pour offrir un raccord auquel pouvait être fixé le Nouveau Testament. Car lorsque cette doctrine indienne mit le pied sur le sol de la Terre sainte surgit l'obligation d'unifier la connaissance de la corruption et de la misère du monde, de son besoin de rédemption et du salut par un avatar — sans oublier la morale de la négation de soi et du remords — avec le monothéisme judaïque et son πάντα καλὰ λίαν [235]. Et l'on y est parvenu du mieux qu'on a pu, c'est-à-dire aussi bien que deux doctrines aussi totalement hétérogènes et même opposées pouvaient être unifiées.

De même qu'une pousse de lierre, parce qu'elle a besoin d'un soutien et d'un point d'appui, s'enroule autour d'un poteau grossièrement travaillé, s'accommodant partout de sa difformité, la reproduisant, mais revêtue de sa vie et de ses attraits grâce auxquels elle nous offre un spectacle plaisant, et non la vue du poteau, de même la doctrine du Christ surgie de la sagesse indienne a recouvert le vieux tronc, qui lui était tout à fait hétérogène, du judaïsme grossier, et ce qu'il a fallu nécessairement conserver de sa forme fondamentale s'est métamorphosé, grâce à elle, en

quelque chose de tout autre, quelque chose de vivant et de vrai : cela semble identique, mais c'est quelque chose d'effectivement autre.

Le créateur, qui, séparé du monde, a produit à partir du néant est de fait identifié au Sauveur, et par la médiation de celui-ci à l'humanité en tant que ce sauveur se pose comme son représentant [236], puisqu'elle a été sauvée en lui comme elle avait chuté en Adam et était restée depuis emprisonnée dans les rets du péché, de la corruption, de la souffrance et de la mort. Car le monde, ici aussi bien que dans le bouddhisme, se présente comme étant tout cela — non plus à la lumière de l'optimisme judaïque, lequel avait trouvé « tout très beau » (πάντα καλὰ λιάν) ; bien plus, le diable se nomme à présent « prince de ce monde-ci » — ὁ ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου (Jean, 12, 32), littéralement « gouverneur du monde ». Le monde n'est plus fin, mais moyen : le royaume des joies éternelles réside au-delà de ce monde et de la mort. Renoncement dans ce monde-ci et orientation de toute espérance vers un monde meilleur sont l'esprit du christianisme. Mais ce qui ouvre une voie vers un tel monde, c'est la réconciliation, c'est-à-dire la libération du monde et de ses voies. Dans la morale, la loi du Talion [237] a fait place au précepte de l'amour de l'ennemi [238], la promesse d'une descendance nombreuse [239] à celle de la vie éternelle, la transmission des péchés aux enfants jusqu'à la quatrième génération [240] au Saint-Esprit, dont l'ombre embrasse toute chose [241].

Ainsi, nous voyons les doctrines de l'Ancien Testament rectifiées et réinterprétées par celles du Nouveau, par où est déployée, dans ce qu'elle a de plus intime et de plus essentiel, une harmonie avec les antiques religions de l'Inde. Tout ce qu'il y a de vrai dans le christianisme se trouve également dans le brahmanisme et le bouddhisme. Mais la vision juive d'un néant animé, d'un ouvrage temporel fabriqué de toutes pièces que l'on ne saurait remercier assez humblement pour une existence éphémère pleine de cha-

grin, de peur et de détresse, et pour lequel on peut louer Jéhovah, on la cherchera en vain dans l'hindouisme et le bouddhisme. Car, tel un parfum de fleur exhalé depuis les lointaines campagnes tropicales par-dessus les monts et les fleuves, l'esprit de la sagesse indienne est à déceler dans le Nouveau Testament. De l'Ancien Testament au contraire rien ne convient à celle-ci, sinon la Chute, qui a précisément dû être ajoutée aussitôt à titre de correctif au théisme optimiste, et auquel le Nouveau Testament s'est donc lui aussi attaché comme à l'unique point d'appui s'offrant à lui [242].

Mais, de même que, pour la connaissance approfondie d'une espèce, celle de son *genus* est requise, et que celui-ci ne peut cependant être connu à son tour que dans ses *speciebus* ; de même, pour la compréhension radicale du christianisme est requise celle des deux autres religions négatrices du monde, à savoir le brahmanisme et le bouddhisme, et une compréhension à vrai dire solide et la plus précise possible. Car, de même que le sanskrit nous ouvre en tout premier lieu à la compréhension approfondie des langues latine et grecque, de même le brahmanisme et le bouddhisme ouvrent à celle du christianisme [243].

Je caresse même l'espoir qu'un jour viendront des chercheurs bibliques familiers des religions indiennes, lesquels pourront présenter par des aspects tout à fait spécifiques la parenté de ces dernières avec le christianisme. A titre de simple essai, j'attire en attendant l'attention sur les aspects suivants. Dans l'épître de Jacques (3, 6), l'expression ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως (littéralement : « la roue de la naissance ») a été de tout temps un « *crux interpretum* [244] ». Mais dans le bouddhisme la « roue du voyage des âmes » est un concept très courant. Dans la traduction par Abel Rémusat de *Fœ Koue Ki*, il est dit, page 28 : « La roue est l'emblème de la transmigration des âmes, qui est comme un cercle sans mouvement ni fin » [245] ; page 179 : « La roue est un emblème familier aux bouddhistes, elle exprime le passage successif de l'âme

dans le cercle des divers modes d'existence » ; le Bouddha dit même, à la page 282 : « Qui ne connaît pas la raison tombera par le tour de la roue dans la vie et la mort [246]. » Dans l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme* de Burnouf [247], nous trouvons (vol. I, p. 434) le passage significatif suivant : « Il reconnut ce que c'est que la roue de la transmigration, qui porte cinq marques, qui est à la fois mobile et immobile ; et, ayant triomphé de toutes les voies par lesquelles on entre dans le monde, en les détruisant, etc. [248] » [Dans Spence Hardy, *Eastern Monachism*, on peut lire page 6 : « *Like the* revolution of a wheel, *there is a regular succession of death and birth, the moral cause of which is the cleaving to existing objects, whilst the instrumental cause is* karma *(action)* [249] » (*ibid.*, p. 193 et 223, 224). On trouve aussi dans le *Prabodha-chandra-udaya* (acte 4, scène 3) : « *Ignorance is the source of* Passion, *who turns the* wheel of this mortal existence [250]. » Du surgissement et de la disparition continuelle de mondes successifs il est dit dans l'exposition du bouddhisme par Buchanan d'après les textes birmans, dans les *Asiatic researches* [251] (vol. 6, p. 181) : « *The successive destructions and reproductions of the world resemble* a great wheel, *in which we can point out neither beginning, nor end* [252]. » (Le même passage se trouve, plus long seulement, dans Sangermano, *Description of the Burmese empire*, p. 7) [l] [253].

D'après le Glossaire de Graul [254], *Hansa* est un synonyme de *Saniasi*. Le nom de Johannes (d'où nous tirons Hans) devrait-il lui être rattaché (et avec sa vie de *saniasi* dans le désert) ? [255]]

Une ressemblance tout à fait extérieure et fortuite du bouddhisme avec le christianisme est la suivante : il ne domine pas dans le pays où il est apparu, et tous deux doivent donc nécessairement dire : Προφήτης ἐν

l. *Menu* 12, 124 ; « *Sancara* », p. 103 ; Obry, *Nirvana*, p. 31 et p. 30, dit : « La transmigration porte en sanskrit le nom vague de *Samsara*, cercle ou mouvement circulaire des naissances » [en français dans le texte].

τῃ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἐχει *(Vates in propria patria honore caret)* [256].

Voudrait-on, pour expliquer cette harmonie avec les doctrines indiennes, se perdre en conjectures de toutes sortes, on pourrait admettre que la mention évangélique de la fuite en Égypte possède un fondement historique et que Jésus, élevé par des prêtres égyptiens, dont la religion était d'origine indienne, leur aurait emprunté l'éthique indienne et le concept d'avatar et se serait ensuite efforcé, dans son pays, d'adapter de telles notions aux dogmes juifs et de greffer ces derniers sur l'ancien tronc. Le sentiment de sa propre supériorité morale et intellectuelle l'aurait finalement poussé à se prendre lui-même pour un avatar et, conformément à cela, à se nommer « Fils de l'Homme », pour signifier qu'il était plus qu'un simple homme. On pourrait même penser que, pourvu de la force et de la pureté de sa volonté, et grâce à la toute-puissance qui échoit généralement à la volonté en tant que chose en soi et que nous connaissons par le magnétisme animal [257] et les effets magiques apparentés à ce dernier, il aurait pu aussi accomplir ce qu'on appelle des miracles, c'est-à-dire agir par la médiation de l'influence métaphysique de la volonté, où, pareillement, la leçon des prêtres égyptiens serait ainsi venue à propos pour lui [258]. Ces miracles, la légende les aurait ensuite grossis et multipliés. Car un miracle authentique serait partout un *démenti* [259] que la nature se donnerait à elle-même [m]. Cela dit, c'est seu-

m. [Pour la grande masse, les seuls arguments intelligibles sont des miracles ; c'est pourquoi les accomplissent tous les fondateurs de religions.

Les documents sacrés des religions recèlent des miracles en vue de l'authentification de leur contenu : mais vient une époque où ils produisent l'effet contraire.

Les Évangiles voulaient asseoir leur crédibilité sur des récits de miracles, mais ils l'ont minée par là même.

Les miracles dans la Bible doivent prouver leur vérité : mais ils agissent en sens inverse.

Les théologiens cherchent tantôt à allégoriser, tantôt à naturaliser les miracles de la Bible, pour s'en débarrasser d'une manière ou d'une autre : car ils sentent que *miraculum sigillum mendacii* (« le miracle est un signe du mensonge »).]

lement sous de tels présupposés que nous pourrons nous expliquer un tant soit peu comment Paul — dont les épîtres principales doivent pourtant être authentiques — peut présenter tout à fait sérieusement un défunt décédé si peu de temps auparavant (au point que les contemporains de ce dernier vivaient encore) comme Dieu incarné et uni au Créateur du monde ; alors que pourtant des apothéoses de cette ampleur, prises par ailleurs au sérieux, nécessitent bien des siècles pour arriver peu à peu à maturité. [Mais, d'un autre côté, on pourrait en tirer un argument contre l'authenticité des épîtres pauliniennes en général.]

Qu'il y ait dans nos Évangiles un original, ou au moins quelque fragment de l'époque et des circonstances qui ont trait à Jésus, je le conclurais précisément de la prophétie si choquante de la fin du monde et du retour glorieux du Seigneur dans les cieux, lesquels devaient se produire du vivant même de ceux, peu nombreux, qui étaient présents lors de la promesse. Que, de fait, cette promesse soit restée inexaucée est une circonstance en tout point fâcheuse, qui a non seulement fait scandale dans les temps ultérieurs, mais qui a, dès l'origine, causé chez Paul et Pierre des embarras discutés en détail dans le livre très intéressant de Reimarus, *Le Dessein de Jésus et de ses disciples*, paragraphes 42-44 [260]. Si, maintenant, les Évangiles avaient été rédigés une centaine d'années plus tard environ sans la présence de documents contemporains, alors on se serait bien gardé d'inclure semblables prophéties, dont la non-réalisation, si choquante, était déjà patente à l'époque. On n'eût pas davantage inclus dans les Évangiles tous ces passages à partir desquels Reimarus construit très finement ce qu'il nomme « le Premier système des disciples » et d'après lesquels Jésus ne serait qu'un libérateur mondain des juifs ; si les rédacteurs des Évangiles n'avaient pas travaillé sur la base de documents contemporains, qui contenaient de telles citations ! Car même une simple tradition orale parmi les croyants eût laissé échapper des choses de nature à embarrasser la foi.

Soit dit en passant, Reimarus a d'une manière incompréhensible omis le passage le plus favorable entre tous à son hypothèse, Jean 11, 48 (à comparer avec 1, 50 et 6, 15), et pareillement Matthieu 27, vers. 28-30 ; Luc 23, vers. 1-4, 37, 38 et Jean 19, vers. 19-22. Mais si l'on voulait rendre cette hypothèse sérieusement valable et la prolonger, on devrait admettre que le contenu religieux et moral du christianisme a été constitué par des juifs alexandrins informés des doctrines de la foi indiennes et bouddhistes, et qu'ensuite un héros politique au tragique destin a été placé au point de liaison avec celles-ci, tandis que l'on transformait le Messie originellement terrestre en un Messie céleste [261]. Sans doute cette hypothèse a beaucoup contre elle. Cependant, le principe mythique avancé par Strauss [262] pour expliquer l'histoire évangélique reste assurément, au moins pour les détails de cette dernière, exact ; et il sera difficile de déterminer son extension. Quoi qu'il en soit du mythique, on doit s'attaquer clairement aux exemples qui se laissent facilement concevoir et demandent peu de réflexion. Ainsi, par exemple, durant tout le Moyen Age, en France comme en Angleterre, le roi Arthur est un personnage bien déterminé aux très nombreux exploits, extraordinaire, constamment équanime et représenté avec le même cortège, et il constitue, avec sa Table ronde, ses chevaliers, ses actes héroïques inouïs, son merveilleux sénéchal, sa femme infidèle, qui a près d'elle Lancelot du Lac, etc., le sujet permanent des poètes et romanciers de nombreux siècles : ceux-ci nous présentent lesdits personnages avec, dans l'ensemble, les mêmes caractères, ils sont à peu près en harmonie également pour les péripéties, et ne diffèrent fortement les uns des autres que par les costumes et les mœurs, c'est-à-dire en fonction de leurs époques respectives. Or, il y a quelques années, le Ministère français avait envoyé en Angleterre M. de la Villemarqué pour rechercher l'origine des mythes de ce roi Arthur. Et là, concernant le fait fondateur, le résultat a été qu'au début du VI^e^ siècle, au pays de

Galles, a vécu un petit chef de bande nommé Arthur [qui combattit sans relâche les envahisseurs saxons et] dont les actes insignifiants sont pourtant oubliés. C'est à partir de ce fait qu'a existé, le ciel seul sait pourquoi, un personnage aussi resplendissant, célébré au cours de nombreux siècles à travers d'innombrables chants, romances et romans. Que l'on voie les *Contes populaires des anciens Bretons, avec un essay sur l'origine des épopées sur la table ronde*, par Th. de la Villemarqué (2 vol., 1842), [de même que *The Life of King Arthur, from Ancient Historians and Authentics Documents, by* Ritson [263] 1825, où il apparaît comme une nébuleuse lointaine, confuse, mais non dépourvue cependant d'un noyau réel. Il en est presque de même avec Roland, ce héros de tout le Moyen Age célébré dans d'innombrables chants, récits épiques et romans, et même par des colonnes de Roland, jusqu'à ce qu'il fournisse encore finalement son matériau à L'Arioste et de là ressuscite, transfiguré [264]. Or il n'est mentionné qu'une seule fois par l'Histoire, incidemment et en trois mots, lorsque Éginhard le dénombre parmi les notabilités restées à Roncesvalles (Roncevaux) en tant que *Hroudlandus, Britannici limitis praefectus* [265], et c'est tout ce que nous savons de lui ; de même, tout ce que nous savons réellement de Jésus-Christ est un passage dans Tacite (*Annales*, *lib.* XV, *cap.* 44) [266].] Offre encore un autre exemple le mondialement célèbre Cid, l'Espagnol, que magnifient les légendes et les chroniques, mais avant tout les chants populaires du si célèbre et merveilleux *Romancero*, et aussi, enfin, la meilleure tragédie de Corneille [267] ; et ils s'accordent à peu près aussi sur ses principaux événements, notamment en ce qui concerne Chimène ; tandis que les données historiques disponibles le donnent seulement comme un chevalier courageux, certes, et un excellent général, mais d'un caractère cruel, infidèle, et même vénal, servant tantôt un parti tantôt l'autre, et plus souvent les Sarrasins que les Chrétiens, à peu près à la façon d'un *condottiere*, marié pourtant à une Chimène ; on trouvera de plus amples détails dans les

Recherches sur l'histoire de l'Espagne par Dozy (1849, vol. 1) — qui le premier semble être parvenu à la source exacte. Quel peut bien être le fondement historique de l'*Iliade* ? Oui, pour se rapprocher au plus près de la chose, que l'on pense à la petite histoire de la pomme de Newton, dont j'ai explicité plus haut, au paragraphe 86, l'absence de fondement, et qui a été pourtant répétée en mille livres [268] ; comme Euler même, dans le premier volume de ses lettres à la princesse, n'a pas manqué de la détailler tout à fait *con amore*. — Si toute histoire devait avoir généralement tant d'importance, notre espèce n'aurait pas besoin d'être aussi fieffée menteuse qu'elle l'est malheureusement.

PARAGRAPHE 180

SECTES

L'*augustinisme*, avec son dogme du péché originel, et ce qui lui est associé, est, nous l'avons déjà dit, le christianisme véritable et correctement entendu. Au contraire, le *pélagianisme* est l'effort pour ramener le christianisme au judaïsme insipide et balourd et à son optimisme [269].

On pourrait ramener la constante opposition qui sépare augustinisme et pélagianisme et ne cesse de diviser l'Église à ceci comme à son ultime fondement : le premier parle de l'essence en soi des choses, le second au contraire du phénomène, qu'il prend cependant pour l'essence. Par exemple, le pélagien nie le péché originel, puisque l'enfant, qui n'a encore jamais rien accompli, devrait être innocent — parce qu'il ne remarque pas que l'enfant commence par exister d'abord seulement comme phénomène, mais non comme chose en soi. Il en va de même avec la liberté de la volonté, avec la mort expiatoire du Sau-

veur, avec la grâce — bref, avec tout. Par suite de son intelligibilité et de sa platitude, le pélagianisme règne toujours en maître, plus qu'autrefois, mais cette fois comme rationalisme. Modérément pélagienne est l'Église grecque, et, depuis le concile de Trente [270], l'Église catholique elle-même, qui a voulu par là se placer en opposition à Luther, augustinien et donc mystique, comme à Calvin. Les jésuites ne sont pas moins semi-pélagiens. Au contraire, les jansénistes sont augustinistes, et leur conception pourrait bien être la forme la plus authentique du christianisme [271]. Car le protestantisme, en rejetant le célibat et généralement l'ascèse proprement dite, et aussi ses représentants, les Saints, est devenu un christianisme émoussé ou, bien plus, tronqué, auquel manque la cime : il n'aboutit à rien [n 272].

PARAGRAPHE 181

RATIONALISME

Le point central et le cœur du christianisme est la doctrine de la Chute, du péché originel, de l'impiété de notre état naturel et de la corruption de l'homme naturel, associés à la médiation du Rédempteur et à la réconciliation par ce dernier, à laquelle on prend part grâce à la foi en lui. Mais ce même christianisme se montre à présent par là comme un pessimisme, clairement opposé, par conséquent, à l'optimisme du judaïsme et à son enfant authentique, l'islam, et apparenté à l'inverse au bouddhisme et au brahmanisme. — Que tous ont péché en Adam et sont maudits, mais que tous seront sauvés dans le Rédempteur,

n. [Dans les églises *protestantes*, l'objet le plus évident est la *chaire*, dans les *catholiques*, c'est l'*autel*. Cela symbolise le fait que le protestantisme s'adresse d'abord à l'entendement, le catholicisme à la foi.]

est exprimé également par le fait que l'essence singulière et la racine véritable de l'homme résident non en l'individu mais en l'espèce, qui est l'Idée (platonicienne) de l'homme dont les individus représentent le phénomène déployé dans le temps [273].

Le critère de différence fondamentale entre les religions consiste à établir si elles sont un optimisme ou un pessimisme, et nullement si elles sont un monothéisme, un polythéisme, une Trimurti, une Trinité, un panthéisme ou un athéisme (comme dans le bouddhisme) [274]. Pour ces raisons, l'Ancien et le Nouveau Testament sont diamétralement opposés l'un à l'autre, et leur réunion forme un étonnant centaure. L'Ancien Testament est de fait un optimisme, le Nouveau un pessimisme. Le premier s'enracine manifestement dans la doctrine d'Ormuzd ; le second est en son esprit intime apparenté au brahmanisme et au bouddhisme, et doit donc, semble-t-il, être déduit même historiquement de ces derniers. Le premier est une musique en majeur, le second une musique en mineur. Seule fait exception dans l'Ancien Testament la Chute, mais elle est restée inutilisée, et s'y trouve tel le *hors-d'œuvre* [275] jusqu'à ce que le christianisme l'adopte à nouveau comme le seul point commun qui convienne.

Mais cette caractéristique fondamentale du christianisme, mentionnée plus haut, celle qu'Augustin, Luther et Melanchthon avaient très justement interprétée et autant que possible systématisée, nos rationalistes actuels essaient, marchant sur les traces de Pélage, de l'effacer selon leurs capacités et de l'expulser à force d'exégèse, afin de ramener le christianisme à un judaïsme insipide, égoïste, optimiste, en lui ajoutant une morale meilleure et une vie future, comme l'exige un optimisme appliqué avec conséquence [276]. Car ainsi le miracle ne prendrait pas trop vite fin, et la mort serait évacuée, trop criante face à la vision optimiste et faisant son entrée à la fin, comme l'hôte de pierre devant le joyeux Don Juan. Ces rationalistes sont des gens respectables, mais de plats com-

pagnons : ils n'ont aucune notion du sens profond du mythe du Nouveau Testament et, au sujet de l'optimisme juif, ne sont pas capables de s'élever au-dessus de ce qui est à leur portée et de leur goût. [Ils veulent la vérité nue, sèche, dans l'historique comme dans le dogmatique. On peut les comparer à l'évhémérisme [277] de l'Antiquité. Certes, ce qu'apportent les supranaturalistes est fondamentalement une mythologie ; mais celle-ci est le véhicule de vérités profondes et importantes qu'il ne serait pas possible d'approcher de la grande masse par une autre voie.] Combien ces rationalistes sont éloignés de toute connaissance, et même de toute notion du sens et de l'esprit du christianisme, l'exemple de leur grand apôtre Wegscheider le montre [278]. Dans sa naïve *Dogmatique* (paragraphe 115 avec les annotations), il ne rougit pas d'opposer aux profondes paroles d'Augustin et des Réformateurs sur le péché originel et la corruption naturelle le fade bavardage de Cicéron dans les livres qui composent le *De Officiis*, puisqu'un tel ouvrage est bien davantage de son goût. On doit vraiment s'émerveiller de l'innocence avec laquelle cet homme fait montre de sa fadeur, de sa platitude, c'est-à-dire de sa totale déficience mentale face à l'esprit du christianisme. Mais il est seulement *unus e multis*. Bretschneider a cependant expulsé de la Bible, par son exégèse, le péché originel [279] ; alors que péché originel et rédemption constituent l'essence du christianisme. Il ne faut pas nier d'un autre côté que les supranaturalistes sont parfois quelque chose de bien plus grave, à savoir des curaillons au pire sens du mot. Là, le christianisme peut maintenant voir comment il peut passer entre Charybde et Scylla. L'erreur commune aux deux partis est qu'ils ont recherché dans la religion la vérité dévoilée, nue, littérale. Mais il n'y a qu'en philosophie qu'on tend vers celle-ci : la religion ne possède qu'une vérité, en tant que celle-ci est adaptée au peuple, une vérité indirecte, symbolique, allégorique. Le christianisme est une allégorie, qui dépeint une pensée vraie ; mais l'allégorie n'est pas en

elle-même le vrai. Admettre cela, cependant, est l'erreur sur laquelle supranaturalistes et rationalistes sont d'accord. Les premiers veulent affirmer l'allégorie comme vraie en soi ; les seconds la circonviennent et la modèlent jusqu'à ce que, selon leur critère, elle puisse être vraie en soi. Puis les deux partis se disputent entre eux avec des arguments puissants et efficaces. Les rationalistes disent aux supranaturalistes : « Votre doctrine n'est pas vraie. » Ceux-ci leur répondent : « Votre doctrine n'est pas un christianisme. » Tous deux ont raison. Les rationalistes croient prendre la raison comme critère : en réalité, ils prennent à cette fin la seule raison prisonnière des présupposés du théisme et de l'optimisme, à peu près comme *La Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau, ce prototype de tout rationalisme [280]. C'est pourquoi du dogme chrétien ils ne veulent rien laisser en l'état, excepté ce que précisément ils tiennent pour vrai *sensu proprio* : le théisme et l'âme immortelle. Mais si, dans le même temps, avec l'effronterie de l'ignorance, ils en appellent à la *raison pure*, on doit alors leur servir la *critique* de cette dernière afin de les forcer à la considération que leurs dogmes, choisis comme conformes à la raison en vue de leur maintien, se fondent purement et simplement sur une application transcendante de principes immanents et ne constituent qu'un dogmatisme philosophique non critique, et par suite intenable, comme celui que la *Critique de la raison pure* combat de tous côtés et dont elle prouve la totale vanité ; c'est pourquoi le nom de cette dernière annonce déjà à lui seul son opposition au rationalisme [281]. Alors que le supranaturalisme possède une vérité allégorique, on n'en peut reconnaître absolument aucune dans le rationalisme. Les rationalistes ont tout bonnement tort. Qui veut être un rationaliste doit d'abord être un philosophe, et en tant que tel s'émanciper de toute autorité, aller de l'avant et ne reculer d'effroi devant rien. Mais si l'on veut être un théologien, alors qu'on soit conséquent et qu'on ne quitte pas le fondement de l'autorité, pas même si

celle-ci recommande de croire en l'inintelligible. On ne peut servir deux maîtres à la fois : c'est ou bien la Raison ou bien l'Écriture. *Juste milieu* [282] signifie ici s'asseoir entre deux chaises. Ou bien croire, ou bien philosopher ! Ce que l'on choisit, qu'on le soit totalement. Mais croire jusqu'en un certain point et pas plus, et philosopher jusqu'en un certain point et pas davantage — c'est là la demi-mesure qui caractérise fondamentalement le rationalisme. Au contraire, les rationalistes sont légitimés moralement dans la mesure où ils se mettent très loyalement à l'ouvrage et s'illusionnent seulement eux-mêmes ; tandis que les supranaturalistes, avec leur revendication d'une vérité *sensu proprio* pour ce qui n'est qu'une pure et simple allégorie, cherchent assurément, le plus souvent à dessein, à tromper les autres. Cependant, la vérité contenue en l'allégorie est sauvée au cours de cet effort ; tandis que les rationalistes, avec leur fadeur et leur platitude nordiques, jettent celle-ci par la fenêtre et avec elle toute l'essence du christianisme, et finissent par arriver, pas à pas, là où Voltaire, quatre-vingts ans auparavant, était parvenu rapidement. Il est souvent réjouissant de voir comment, dans la détermination des qualités de Dieu (de Sa quiddité), lorsqu'ils ne s'en tirent cependant plus avec ce simple mot qui leur sert de critère [283], « Dieu », ils tendent scrupuleusement à rencontrer le *juste milieu* [284] entre un homme et une force naturelle — ce qui, bien sûr, est difficilement tenable. Dans l'intervalle de ce combat entre les rationalistes et les supranaturalistes, les deux partis s'usent au contact l'un de l'autre, comme le firent les hommes armés surgis des dents de dragon semées par Cadmos. Le tartuffisme [285] qui s'exerce ici, surgi d'un certain côté, donne le coup de grâce à la chose. De même qu'on voit dans le carnaval de villes italiennes courir des masques fous au milieu des gens qui vaquent tranquillement et sérieusement à leurs affaires, de même on voit aujourd'hui en Allemagne, au milieu des philosophes, des naturalistes, des historiens, des critiques et des rationalistes, se répandre des tartuffes qui portent

le vêtement d'une époque déjà ancienne de plusieurs siècles, et l'effet en est burlesque, en particulier lorsqu'ils se mettent à haranguer.

Ceux qui se figurent que les sciences peuvent aller toujours plus loin dans leur progrès et s'étendre toujours plus, sans que cela empêche la religion de perdurer et de prospérer, sont prisonniers d'une grande erreur. [Physique et métaphysique sont les ennemies naturelles de la religion, et pour cette raison celle-ci l'est des premières, elle qui de tout temps s'efforce de les subordonner, comme elles s'efforcent de la miner. Vouloir parler de paix et d'harmonie entre les deux partis est au plus haut point risible : c'est un *bellum ad internecionem* [286].] Les religions sont les enfants de l'ignorance, auxquels leurs mères ne survivent pas longtemps. Omar l'a compris lorsqu'il mit le feu à la Bibliothèque d'Alexandrie : son motif, que le contenu des livres ou bien se trouvait dans le Coran ou bien était superflu, passe pour niais, mais est très avisé, si seulement on le prend *cum grano salis*, là où il énonce que, lorsque les sciences s'éloignent du Coran, elles sont ennemies de la religion et à ce titre intolérables. Le christianisme se porterait beaucoup mieux si les souverains chrétiens avaient été aussi sages qu'Omar. Mais à présent, il est un peu tard pour brûler tous les livres, supprimer les académies, pour faire pénétrer le *pro ratione voluntas* [287] dans les universités jusqu'à la moelle des os afin de ramener l'humanité à l'état où elle se trouvait au Moyen Age. Et ce n'est pas une poignée d'obscurantistes qui redressera là quoi que ce soit : on les regarde aujourd'hui comme des gens qui veulent éteindre la lumière pour commettre un vol. Il est ainsi évident que les peuples s'emploient finalement à secouer le joug de la foi : les symptômes de ce dernier apparaissent partout, bien que les modalités en soient différentes dans chaque pays. La cause est le trop-plein de savoir qui s'est développé parmi eux. [Les connaissances de toutes sortes, en croissance quotidienne et en extension dans toutes les directions, agrandissent tellement l'horizon de chacun selon sa

sphère qu'il doit acquérir une taille face à laquelle les mythes qui constituent le squelette du christianisme rétrécissent à ce point que la foi ne peut plus y adhérer. Semblable à un vêtement d'enfant, la religion n'est plus à la taille d'une humanité en croissance ; et rien n'y fait : il craque.] Car la foi et le savoir ne s'accordent certes pas dans la même tête. Ils y sont comme un loup et un agneau dans une cage, et le savoir est le loup qui cherche à dévorer son voisin. On voit la religion, dans les peines mortelles où elle se trouve, s'agripper à la morale dont elle souhaite se présenter comme la mère — mais qu'elle n'est aucunement ! Une morale et une moralité véritables ne dépendent d'aucune religion ; même si chacune les sanctionne et leur assure par là un soutien. A présent, expulsé en premier des classes moyennes, le christianisme se réfugie dans les classes les plus basses, où il se présente sous la forme des conventicules, et dans les plus élevées, où il est affaire de politique, mais l'on devrait songer que le mot de Goethe trouve en cela également une application :

« L'intention est visible et l'on s'en trouve gêné [288]. »

A la mémoire du lecteur reviendra ici le passage de Condorcet cité au paragraphe 174.

La foi est comme l'amour : elle ne s'obtient pas par la contrainte. C'est dès lors une entreprise douteuse que de vouloir l'instaurer ou la consolider par des mesures étatiques : de même que la tentative de forcer l'amour engendre la haine, de même celle d'imposer la foi par la contrainte produit seulement une incroyance légitime [o]. On peut favoriser la foi tout à

o. Ce que *la religion* doit avoir de mauvaise conscience, on peut le mesurer au fait qu'il soit défendu, sous peine de lourdes amendes, *de se moquer* d'elle.

Les gouvernements européens interdisent toute attaque contre les *religions locales*. Mais eux-mêmes envoient — dans les pays brahmaniques et bouddhistes — des *missionnaires* qui attaquent vigoureusement et de fond en comble les religions de ces pays, pour faire une place à celle qu'ils y importent. Et ensuite ils crient au secours, lorsqu'un empereur chinois ou le grand mandarin du Tonkin fait couper la tête de semblables gens.

fait indirectement, et par conséquent grâce à des arrangements préparés de longue date, c'est-à-dire en lui préparant un terrain favorable, sur lequel elle grandirait. L'ignorance est ce sol. C'est pourquoi, en Angleterre, depuis les temps anciens déjà et jusqu'à notre époque, on s'en est soucié, si bien que les deux tiers de la nation ne savent pas lire ; car il y règne encore aujourd'hui une foi de charbonnier comme on en chercherait en vain ailleurs. Mais, désormais, le gouvernement y a retiré l'instruction du peuple des mains du clergé ; après quoi ce sera bientôt la déchéance de la foi. Au total, par conséquent, [constamment miné par les sciences] [289], le christianisme va peu à peu vers sa fin. On peut, dans l'intervalle, face à cette même situation, prendre espoir en considérant le fait que seules disparaissent les religions sans documents. La religion des Grecs et des Romains, ces peuples qui dominèrent le monde, a disparu. Au contraire, la religion du peuple juif, méprisé, s'est maintenue : de même celle du peuple zend chez les Guèbres [290]. Au contraire, celle des Gaulois, des Scandinaves et des Germains a disparu. Mais les religions brahmaniques et bouddhistes perdurent et prospèrent : ce sont les plus anciennes de toutes, et elles possèdent des documents détaillés.

PARAGRAPHE 182

[Une religion qui a en son fondement un *événement singulier* veut certes faire de celui-ci, qui se produit ici et là, à tel ou tel moment, le point critique du monde et de toute existence ; mais elle a un fondement si faible qu'il lui est impossible de durer dès qu'une certaine réflexion se répand parmi les gens. Comme est sage à l'inverse, dans le *bouddhisme*, l'acceptation des cent Bouddhas ! ce qui ne produit pas le même effet que dans le christianisme, où Jésus-Christ a sauvé le

monde et où il n'est point de salut sans lui ; mais quatre mille ans, dont les souvenirs se dressent, grands et majestueux, en Égypte, en Asie et en Europe, ne pouvaient rien savoir de lui et ces époques avec toute leur magnificence conduisaient inopinément au diable [291] ! Les nombreux Bouddhas sont nécessaires, parce que le monde disparaît à la fin de chaque kalpa et avec lui la doctrine, et que, par suite, un nouveau monde exige un nouveau Bouddha. Le salut est toujours là [292].

Que la *civilisation* soit à son faîte sous les peuples *chrétiens* ne réside pas en ce que *le christianisme* lui est favorable, mais en ce qu'il s'est éteint et n'a plus guère d'influence — tant qu'il en avait, la civilisation était loin en retard : au Moyen Age. Au contraire, l'*islam*, le *brahmanisme* et le *bouddhisme* ont encore une influence décisive sur la vie : c'est encore en Chine qu'elle est la moindre, et c'est pourquoi sa civilisation égale à peu près celle de l'Europe. Toute *religion* est en opposition avec la civilisation [293].]

Dans les siècles antérieurs, la religion était une forêt, dans laquelle des armées se tenaient et pouvaient se cacher. [La tentative de répéter cette situation de nos jours a mal tourné.] Car après tant de coupes, elle n'est plus qu'un maquis où se cachent à l'occasion des fripons. C'est pourquoi l'on doit se protéger contre ceux qui voudraient l'impliquer en toute chose ; et qu'on aille à leur rencontre muni du proverbe énoncé plus haut : « *Detras de la cruz esta el diablo* [294]. »

NOTES

1. En latin dans le texte. « Je nie la conséquence ! »
2. *Id.* « Que la vérité conserve sa force, le monde dût-il périr ! »
3. *Id.* « Que la justice soit, le monde dût-il périr ! »
4. Ce premier échange entre les deux intervenants illustre la tonalité du dialogue tout entier. Philalèthe concentre d'emblée son discours autour de la question de la vérité par opposition à la religion, lieu du « mensonge » et de la « tromperie ». Démophèle incarne la religion, mieux, le religieux, et l'on devine ici le plaisir pris par l'auteur à le montrer plus conciliant et insinuant au départ (Philalèthe aurait une foi...), afin de mieux armer Philalèthe. Celui-ci répond non à Démophèle, mais à un « vous » collectif qui exprime toute l'hostilité de Schopenhauer aux manifestations du religieux. C'est plus précisément l'attitude humaine face au fait religieux considéré historiquement qui sera le thème essentiel du dialogue.
5. *Id.* « Que les pilules soient, le monde dût-il en périr ! »
6. Il convient d'interpréter avec circonspection le propos de Démophèle. L'idée d'un « besoin du peuple » correspond certes à « l'ingénuité d'autrui » dont Philalèthe tient à se distinguer, non sans une certaine hauteur. Mais cette idée est *aussi* bien celle de Schopenhauer, qui la reprend par exemple aux paragraphes 176-177 du texte. La question est plutôt : que faut-il entendre par « la religion » ? La religion est perçue comme un instrument étatique d'oppression des consciences. Schopenhauer reprend les éléments qu'il a ajoutés à la seconde édition du *Monde* (1844), plus précisément le chapitre XVII du Supplément au Livre Premier, « Sur le besoin métaphysique de l'humanité » (*op. cit.*, p. 851 *sq.* ; *cf.* notre présentation).
7. L'homme « en règle générale », c'est le peuple auquel s'adressent les religions. Sur l'idée d'une hiérarchie anthropologique, *cf. Le Monde, op. cit.*, p. 834-836.
8. L'assimilation opérée par Démophèle entre les hommes qui prétendent fonder une religion et ceux qui se disent philosophes tient de la provocation, habilement dissimulée sous une flatterie adressée aux philosophes, ces guides spirituels d'une certaine élite de l'humanité — Philalèthe relèvera ironiquement, dans sa réplique

les expressions utilisées ici par Démophèle —, et confortée par le témoignage platonicien invoqué pour les besoins de la cause. Il y a sans doute plus à entendre, et le chapitre XVII des Suppléments au *Monde* nous y aide. Celui-ci définit l'homme en général comme un « animal métaphysique » (*op. cit.*, p. 851). Plus précisément, l'homme est le seul être susceptible de s'étonner de « sa propre existence » *(ibid.)*, et c'est en fonction de sa capacité de réflexion sur cet étonnement qu'il est à même de développer une réflexion métaphysique. Cette idée d'étonnement, étonnement doublement originel, puisqu'il fonde une recherche métaphysique en même temps qu'il donne à celle-ci son sens, à savoir la quête de l'origine, il ne faut pas la chercher ailleurs que chez les Anciens : Schopenhauer cite Aristote et la *Métaphysique* (*ibid., op. cit.*, p. 852), et plus loin Platon (*ibid.*, p. 864). L'étonnement aristotélicien incite à la recherche sur les « problèmes les plus importants » (*Métaphysique*, A, 2, 982 b 10-20), et conduit à la science, laissant de côté les mythes que le philosophe n'aime qu'« en quelque manière ». Où l'on perçoit une hiérarchie entre degrés du savoir à laquelle Schopenhauer n'a sans doute pas été insensible, mais qu'il radicalise : l'esprit philosophique est essentiellement supérieur à l'esprit « religieux », les mythes et allégories existant à la seule intention des esprits faibles et peu développés intellectuellement. En même temps, il circonscrit la portée des interrogations humaines à l'existence et à sa modalité la plus problématique : la mort (*Le Monde, op. cit.*, p. 852). C'est sur cette question que porte la totalité du dialogue, et que prend forme, en ce début, l'opposition entre les deux intervenants sur la vocation de la religion. Confirmation s'il en était besoin que Schopenhauer soumet ici ses propres idées au jeu du dialogue.

9. « Il est impossible que la foule soit philosophe » (*philosophon plèthos adunaton einai, République*, VI, 8, 494 a). La citation figure aussi dans *Le Monde, op. cit.*, p. 859.

10. Il existe donc une métaphysique pour le peuple comme il doit exister une métaphysique pour les esprits supérieurs. Sur ce point, *cf. Le Monde, op. cit.*, p. 856 *sq.*

11. Même idée, mêmes expressions dans *Le Monde, op. cit.*, p. 856.

12. En cela précisément se distinguent les « philosophes », les métaphysiciens de la « minorité » : « Étant donné que les systèmes métaphysiques de la première espèce exigent, pour la recognition de leur attestation, la réflexion, la culture, le loisir et le jugement, ils ne peuvent dès lors être accessibles qu'à un très petit nombre d'hommes [...] » (*Le Monde, op. cit.*, p. 856 ; traduction modifiée). Sur l'expression « recognition de leur attestation », *cf.* note 121 de notre présentation.

13. Le peuple, ici comme ailleurs, est décrit par Démophèle sous des traits peu flatteurs. Le vocabulaire schopenhauerien offre quelques variations sur ce thème. Il est ainsi question de la « grande masse » *(grosse Haufen)*, de la « populace » *(Pöbel)*, de la plèbe une fois dans ce texte *(Plebs ; cf. infra)*, et, pour exprimer l'« homme en général », du « gros de l'humanité » *(die Menschheit im Grossen)*. Pour un discours analogue, où Schopenhauer se délecte manifestement à manier ces vocables et à en universaliser l'usage : « [...] mais,

comme dans d'autres aristocraties, il y a dans la sienne [celle de la nature] également des milliers de plébéiens pour un noble, des millions pour un prince et la grande masse est la populace, *mob*, *rabble*, la canaille » (*Le Monde, op. cit.*, p. 835 ; traduction modifiée).

14. Apparaît dans ce texte un concept éminemment kantien, mais dépourvu de son sens technique : il est néanmoins adapté et adopté par Schopenhauer, au même titre que les Postulats. (*Cf.* présentation, note 110).

15. *Cf.* présentation.

16. Tout le propos de Philalèthe met polémiquement en opposition la religion comme métaphysique du peuple et cette « autre métaphysique ». Ce développement confère à l'opposition une consistance historique plus que philosophique. L'enjeu de la discussion demeure cependant la reconnaissance d'une prééminence exclusive de la philosophie ou de la religion dans l'enseignement de la vérité. Philalèthe s'en prend à la religion comme organe d'oppression et de manipulation des consciences dites populaires, comme celles de « la plus noble humanité » (*cf. infra*, réponse de Philalèthe).

17. Cette énumération historique, qui n'est pas sans rechercher également l'effet rhétorique, est souvent reprise par Schopenhauer au titre de sa condamnation des religions (*cf. infra*, p. 10, p. 31). Pourtant, on remarque, ici comme ailleurs, l'exclusivité européenne des exemples invoqués par Philalèthe, indice de la condamnation d'une certaine civilisation occidentale que Schopenhauer opposera à l'idéal de « paix religieuse » qui règne des bords de l'Indus à la mer de Chine.

18. Schopenhauer a découvert la pensée de Giordano Bruno (1548-1600) dans les années 1814-1817, soit entre la *Quadruple Racine* et *Le Monde* (*cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 22). Bruno occupe une place de choix parmi les références de Schopenhauer, qui voit en lui un modèle de liberté et de probité philosophiques — il côtoie souvent Socrate à ce titre. Aussi peut-on lire, dans *La Volonté dans la nature* (1836 et 1854) : « On excuse la flagornerie dans n'importe quel costume, froc ou hermine, sauf dans le tribonion, le manteau du philosophe ; car celui qui l'endosse a prêté serment sur le drapeau de la vérité, et, quand il s'agit de la servir, toute autre considération, quelle qu'elle soit, est une honteuse trahison. C'est pourquoi Socrate et Bruno n'ont point reculé devant la ciguë et le bûcher » *(op. cit.)*. Le terme tribonion est formé sur le grec τρίβων : vieux manteau porté par les philosophes cyniques et stoïciens, et surtout par Socrate, *cf.* par exemple *Le Banquet*, 219 b, Les Belles Lettres, p. 84. En 1819, en note à un passage où il déniait à Descartes, à l'encontre des traditions interprétatives (y compris celle de Kant), le rôle d'initiateur d'« une époque toute nouvelle de libre philosophie » et lui reprochait, à lui comme à ses « successeurs », de ne s'être pas affranchi de « toute religion positive », Schopenhauer écrivait déjà : « Il faut ici faire une exception en faveur de Giordano Bruno et de Spinoza [...] Représentons-nous cet homme [Bruno] tombé aux mains de curaillons grossiers et enragés, ses juges et bourreaux, et remercions le temps qui dans sa course a amené un siècle plus éclairé et plus clément, de telle sorte que la postérité, qui

devait voir le bannissement de ces fanatiques diaboliques, est déjà pour nous le présent » (*Le Monde, op. cit.*, p. 529, traduction modifiée ; *cf.* aussi p. 472 et Suppléments de 1844, p. 1076).

Jules César Vanini (1585-1619), lui aussi condamné à mort pour hérésie, accompagne Schopenhauer dans ses lectures et ses pensées tardives, et vient renforcer son réquisitoire antireligieux. *Cf.* notamment *La Volonté dans la nature* (*op. cit.*, p. 152-153 — ajout de 1854 — et la note du traducteur), et *Sur la liberté de la volonté* (SW, p. 590-593 ; ajout de 1860). On se prend à penser que Schopenhauer se reconnaît en ces personnages : tel un hérétique du XIXe siècle, ne fut-il pas « excommunié » par ses contemporains philosophes et par le public entre 1819 et 1851 ? Ce n'est donc pas un hasard si, dans les Suppléments de 1844, il situe sur un même plan les prêtres et les « professeurs de philosophie », « ennemis secrets » de cette dernière et se contentant de « vivre d'elle » au lieu de vivre « pour elle » (*Le Monde, op. cit.*, p. 854 ; *cf.* aussi *Quadruple Racine, op. cit.*, p. 258).

19. Il existe bien selon Schopenhauer, qui a lu Platon, une persuasion rationnelle au sens où elle s'appuie sur un discours démonstratif et non sur la violence (*cf.* note suivante) — c'est ce à quoi il s'est, estime-t-il, constamment appliqué dans son œuvre — mais elle doit affronter l'obscurité et l'irrationalité de soi-disant révélations (*cf.* paragraphe 176) qui ne prêtent à discussion ni de la part de leurs porte-parole ni de la part de leur adversaire éventuel, puisqu'elles procèdent de la foi. Schopenhauer s'en prend à la forme tout autant qu'à la matière d'un certain enseignement, conscient que l'une ne peut se passer de l'autre.

20. « *Glaubenslehre* ». L'expression revient constamment dans ce texte. Elle caractérise un aspect de la métaphysique telle que Schopenhauer la présente dans *Le Monde* (*op. cit.*, p. 857 ; *cf.* notre présentation). Philalèthe prend le parti de la persuasion, mais constate l'inégalité des rapports de forces, cette dernière expression n'étant nullement figurée, comme le laisse entendre très explicitement son discours.

21. Schopenhauer, dans le procès qu'il intente aux systèmes institutionnalisés d'éducation religieuse, laisse deviner sa préoccupation essentielle : la question qu'il pose lui aussi est celle de l'existence (« *Existenz* »), et cette dimension essentielle de sa pensée se situe sur un terrain déjà occupé par la religion — c'est ce qu'il s'évertue à exprimer dans tout ce texte selon un mode polémique. Il en fournit même un exemple concret dans la *Quadruple Racine*, évoquant les « convictions intimes du gouverneur [hollandais de Ceylan] enjuivé [« *judaisierten* »] dès le berceau » (*op. cit.*, 1847, p. 262). Le thème est ici repris des Lumières et peut-être de Kant lui-même, qui, dans la « Discipline de la raison pure » au point de vue polémique (CRP, *op. cit.*, p. 515-516), évoque l'enseignement à la jeunesse et l'influence du « procédé dogmatique de la raison pure ». Sur l'antisémitisme de Schopenhauer, *cf. infra*, note 204.

22. En français dans le texte.

23. Le premier *autodafé* (acte de foi) eut lieu le 6 février 1481. Sur l'Inquisition sous ses différents aspects, *cf.* B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole*, XVe-XIXe siècle, Hachette, 1979. Il existe une

variante (*cf.* SW, *op. cit.*, t. 5, p. 817, Textkritisches Nachwort) au terme, non retenue par l'éditeur allemand, celle d'« *auto dé fé* », expression espagnole : « *autodafé* » est la graphie portugaise, passée dans le langage courant et le vocabulaire français (*cf. L'Inquisition espagnole, op. cit.*, p. 74).

24. L'information de Schopenhauer est exacte : grâce notamment à l'action du général W.H. Sleeman (1809-1856), les colonisateurs anglais sont venus à bout de la secte des Thugs dans la première moitié du XIX[e] siècle. Le petit-fils de ce général, J. Sleeman, a recueilli et publié les archives de son grand-père sous le titre *La Secte secrète des Thugs* (trad. française, Payot, 1934), témoignage anecdotique mais intéressant, et vraisemblablement du même ordre que ceux collectés par Schopenhauer.

25. Remarque capitale, bien sûr, puisqu'elle mentionne le concept clé de la pitié *(Mitleid)*. On sait la dette que Schopenhauer reconnaît à Rousseau sur l'usage de ce terme en philosophie (*cf. Le Fondement de la morale*, 1841 et 1860, *op. cit.*, p. 162-163). Elle est aussi intéressante en ce qu'elle insiste sur la *dénaturation* de l'homme par une certaine forme de religion, et surtout par les procédés d'éducation mis en œuvre à cette fin. La nostalgie d'une pureté intellectuelle et d'une intégrité propres à l'être humain n'est pas sans rappeler maintes pages de Rousseau sur l'« homme de la nature » opposé à l'« homme de l'homme ». Schopenhauer pense retrouver, dans sa vision du bouddhisme et des religions extrême-orientales, soucieuscs de découvrir, sans détours et par la seule méditation, le sens de l'existence. Mais cette humanité n'est pas l'homme que recherche également Rousseau : plus une élite qu'une espèce entière — bien qu'il soit question, un peu plus loin dans le texte, de peuples « encore à l'état d'enfance » —, elle a une réalité d'abord historique là où l'auteur du *Second Discours* prétend commencer par « écarter tous les faits » et soumettre l'homme à une analyse transcendantale.

26. Schopenhauer fait une allusion polémique dès 1819 à la rencontre des religions occidentales et orientales, mais au titre d'une simple pointe rhétorique, en fin d'alinéa (*Le Monde, op. cit.*, p. 449). Son discours se radicalise avec la seconde édition, où il dénonce les tentatives missionnaires occidentales et prophétise une victoire spirituelle de l'Inde sur l'Occident (*ibid.*, 1844, « notre succès... » jusqu'à la fin de l'alinéa).

Les invectives de Schopenhauer s'adressent au christianisme en général (voir *infra*, paragraphes 180-181), mais tout particulièrement aux missions protestantes (voir l'allusion aux Frères Moraves dans *Le Monde, op. cit.*, p. 449). Ces dernières, à peu près inexistantes jusqu'au XIX[e] siècle, connaissent alors une expansion très rapide avec la multiplication des sociétés missionnaires dans tous les pays anglo-saxons. Contemporain de cet essor, Schopenhauer, que l'Angleterre intéresse également en tant que puissance coloniale établie en Inde, ne manque pas de relever les témoignages de l'absence de résultats dans ce dernier pays (*cf. De l'éthique*, in *Le Sens du destin*, trad. M. -J. Pernin, Vrin, 1988, p. 101 *sq.*).

27. Schopenhauer emprunte des exemples à l'actualité de son temps et toujours en rapport avec l'Angleterre.

Les Hottentots, nom à l'origine discutée (peut-être un sobriquet donné par les colonisateurs européens), désignent plusieurs groupes ethniques différents qui occupaient l'Afrique du Sud à l'arrivée des Hollandais au XVII[e] siècle. Les Cafres, autre nom donné aux indigènes par le colonisateur, désignent précisément, parmi les Hottentots, la population Xhosa. On parle plus généralement des Guerres cafres, qui opposent, depuis la fin du XVIII[e] siècle, les Xhosa aux Européens (on en compte cinq entre 1803 et 1847). Schopenhauer prend acte du « succès » rencontré auprès d'eux : ainsi les Anglais, qui ont supplanté les Hollandais en Afrique australe, acceptent, en 1834, de limiter leur expansion de la province du Cap vers l'est — soit vers le territoire de la tribu Xhosa (actuel Transkei), cela en partie grâce aux missionnaires de la London Missionary Society, établie chez les Xhosa depuis 1799. Les Boers réagiront à cet état de fait par le Grand Trek (1834-1838).

28. *The Asiatic Journal and Monthly Register for British and Foreign India, China and Australasia*, London. Schopenhauer en possédait plusieurs volumes dans sa bibliothèque (*cf.* HN, *op. cit.*, p. 319).

29. Schopenhauer, rapporte E. Sans (Introduction à *De la volonté dans la nature*, Paris, 1969, p. 15), « lisait consciencieusement le *Times* tous les matins ». Les premières citations du journal anglais, fondé en 1788, sous la plume de Schopenhauer se trouvent dans la seconde édition du *Monde* (*op. cit.*, p. 488 et p. 1404). Elles concernent presque toutes l'Inde et la vie religieuse en ce pays. Pour d'autres références au *Times* dans ce contexte, *cf.* par exemple *De l'éthique*, in *Le Sens du destin, op. cit.*, p. 94 (ajout manuscrit) et 101, et *Fondement de la morale, op. cit.*, p. 159 (1860).

30. Où l'on retrouve la distinction entre « *Überzeugung* » et « *Glaube* » (*cf. supra*, note 20).

31. Sur cette disparité religieuse en Allemagne, *cf.* E. François, *Protestants et catholiques en Allemagne*, Albin Michel, 1993.

32. Schopenhauer fait ici la part belle au discours de Philalèthe que Démophèle — sa réponse précédente en est la preuve flagrante — ne peut contester pour l'instant. Philalèthe concentre à présent son propos sur la question de la vérité, qu'il définissait comme « l'authentique effort philosophique » *(cf. supra)*.

33. Schopenhauer ne porte pas un regard favorable sur le Moyen Age, « triste époque » selon l'expression du *Monde* (1819, *op. cit.*, p. 80), « millénaire de la grossièreté et de l'ignorance » (SW, *op. cit.*, t. 5, *Über die Universitäts-Philosophie*, p. 217). Il lui oppose l'Antiquité et glorifie les « humanités » (*Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 809 et *infra*), oubliant ici notamment l'importance des ecclésiastiques dans la transmission — et la connaissance — des textes des Anciens.

Schopenhauer reprend un lieu commun dont on trouve trace dans tout le siècle dit — précisément — des Lumières, de Voltaire à Kant. Il est ici question de la seule littérature, mais on lit aussi dans *Le Monde* la dénonciation de toute philosophie pour ainsi dire contaminée par les « doctrines de la foi » et autres « dogmatiques », celle qu'il nomme « scolastique », en précisant : «... sous ce nom, je pourrais comprendre en bloc toute la période qui commence à partir de saint Augustin, Père de l'Église, et qui se termine précisément avec Kant » (*Le Monde*, 1819, *op. cit.*, p. 528).

34. Sur le théisme, *cf. infra*, paragraphe 178.

35. Lien.

36. Schopenhauer cite le texte inclus dans les *Opera*, Bâle, 1567 (l'ouvrage lui-même a paru en 1556 ; *cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 128).

37. *Cf. supra*, note 18.

38. L'expression « sûrs principes a priori », à résonance kantienne, est ironique.

39. Robert Morrison (1782-1835), missionnaire et sinologue anglais, auteur d'un Dictionnaire chinois cité également dans *La Volonté dans la nature* (1836, *op. cit.*, p. 191) ; *cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 319. Schopenhauer écrivait, dans ce dernier texte : « Les missionnaires jésuites du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle apportaient un zèle importun à inculquer à ce peuple fort ancien leurs propres dogmes [*Glaubenslehren*], comparativement neufs, et s'efforçaient vainement d'en rechercher en lui les traces ; mais, à cause de cela, ils n'étudièrent pas à fond la religion de là-bas » (*op. cit.*, p. 185). La position de Schopenhauer, qui trahit une méconnaissance de l'apport des jésuites à la connaissance de la langue et de la culture chinoises, a toutefois évolué, sans doute au gré de ses découvertes bibliographiques. On peut lire en effet dans *De l'éthique* : « En revanche, les apôtres de la foi chrétienne se sont montrés très utiles et précieux sous un autre rapport, par le fait que quelques-uns d'entre eux nous ont fourni d'excellents rapports approfondis sur le brahmanisme et le bouddhisme et des traductions fidèles et soignées des livres sacrés [...] » (*in Le Sens du destin, op. cit.*, p. 104). Généralement, le philosophe que Schopenhauer prétend incarner ne doit accorder sa confiance intellectuelle qu'aux esprits honnêtes et motivés par la seule connaissance scientifique, sans s'investir — se travestir serait plus adéquat au contexte — en un quelconque engagement idéologique.

40. « D'abord vivre, ensuite philosopher. » Schopenhauer fait un usage circonstancié de cette devise. On la rencontre dans la préface à la deuxième édition du *Monde* (1844, *op. cit.*, p. 18), qui dénonce les universitaires prébendiers de la philosophie.

Ici, la vie est primordiale du point de vue de Démophèle, parce qu'elle fait, on s'en souvient, l'objet d'une interrogation exclusivement humaine, et que la religion apporte une réponse *facile* aux « esprits ordinaires ». La philosophie et son idéal de vérité viennent, ou plutôt prétendent venir, se placer entre les hommes et la religion, dédaignant l'intelligibilité immédiate pour un discours *sensu proprio* qu'elle ne maîtrise pas elle-même. La philosophie est trop ambitieuse et peu « adaptée », c'est là le sens probable de cette réponse de Démophèle, qui n'est pas sans rappeler l'anecdote rapportée par Heine sur les motivations de Kant — l'attendrissement pour son valet Lampe — à postuler l'existence de Dieu dans l'usage pratique (expression reprise par Démophèle) de la raison pure : « Il faut que le vieux Lampe ait un Dieu, sans quoi point de bonheur pour le pauvre homme... » (Heine, *De l'Allemagne*, p. 123, trad. P. Grappin, Livre de poche, 1981).

41. Sur ces termes, *cf.* présentation.

42. « Nous bridons les âmes par des discours mensongers, parce que des vrais ils ne font pas leur profit » (« *tas psuchas apeirgomes pseudési logois ei ka mè agètai alathési* »). Timée de Locres, pythago-

ricien contemporain de Platon, occupa des fonctions dirigeantes dans sa cité d'origine. Sur les tendances aristocratiques de l'École pythagoricienne, qui justifient cette citation de Timée — unique dans l'œuvre de Schopenhauer —, voir A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Slatkine, 1979, p. 55 *sq.*

L'idée d'un élitisme intellectuel dans l'organisation politique figure aussi chez Platon *(Les Lois)*, dont on sait combien Schopenhauer est familier.

43. Goethe, *Faust*, vers 1690 (traduction H. Lichtenberger, Garnier, 1932, p. 55). Les éditeurs allemands Hübscher (*Parerga et Paralipomena*, t. II, Diogenes, 1977, p. 367) et Löhneysen (*op. cit.*, p. 390) renvoient malencontreusement au vers 1090.

44. En latin dans le texte. « Exemple qui prouve le contraire. »

45. Ici comme plus bas, dogme traduit « *Dogma* », dont le sens recouvre celui de « doctrine de la foi », sans avoir toutefois le sens technique de ce dernier en contexte schopenhauerien.

46. Purifications solennelles, du latin *lustratio* : ainsi Énée, lors des jeux, « institue », selon Virgile, la *lustratio* et les feux votifs pour l'inauguration de ces fêtes qui, à l'imitation des jeux grecs, revenaient tous les quatre ans (Virgile, *Énéide*, in *Œuvres*, Classiques Hachette, rééd. 1981, III, 279/281, p. 363).

47. « Dieux de race supérieure » ; les douze dieux supérieurs ; *cf.* Cicéron, *De Republica*, II, 20, 35 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 35, 6 et 47, 7.

48. Ce développement sur la religion des Anciens trouve son origine dans des notes prises au cours de F. Wolf (1759-1824) à l'université de Berlin, dans les années 1810 : « La religion des Grecs tout entière, et celle des Romains, ne se rapporte, comme celle des Juifs, qu'à des cérémonies : les dogmes [*Dogmata*] sont plus scientifiques, et non véritablement une religion du peuple. Ce qu'on pense dans les cérémonies repose plus sur des légendes que sur des dogmes, est plus mythologie que religion. La religion n'est que la partie de la mythologie qui se rapporte aux cérémonies, le reste de la mythologie est l'œuvre des poètes, qui ne nécessite pour aucun une connaissance plus étendue. *Mais il n'est généralement dans l'Antiquité aucune trace d'une obligation de croire en un quelconque dogme, mais seulement de participer aux cérémonies.* Il n'y avait cependant, pas même pour le sacrifice, etc., aucune contrainte. La mort de Socrate ne contredit pas le précédent propos sur les dogmes, car l'incroyance, même si elle n'était pas rigoureusement interdite, pouvait pourtant servir de prétexte à un accusateur, aussi celui qui s'exprimait publiquement contre les croyances admises était-il punissable [...]. Les sacrifices [publics et nationaux] sont une affaire de police, mais rien de plus » (HN, *op. cit.*, t. 2, Die Vorlesungshefte 1809-1813, p. 235).

On remarquera ici une identification, refusée ultérieurement par Schopenhauer, de la religion judaïque à celle des Anciens, et une interprétation neutre de la mort de Socrate. Schopenhauer érige pourtant celui-ci, jusques et y compris dans *Sur la religion*, en victime exemplaire de la violence religieuse.

49. *De deo Socratis*, chap. 15, in *Opera ad optimas editiones collata*, Editio accurata. Bipontini, 2 vol., 1788 (*cf.* HN, t. 5, p. 6).

50. Schopenhauer nuance son réquisitoire antireligieux à l'appui des Anciens. Une religion au sens de ces derniers, donc au sens revendiqué par Schopenhauer, serait privée, individuelle, limitée à un espace précis, également privé, autrement dit à l'écart de toute représentation publique. Dans les Manuscrits de 1826, Schopenhauer met en doute la désignation de la mythologie des Anciens sous le nom de religion. Une religion en tant que telle doit comporter des « écrits sacrés », une « dogmatique véritablement solide », une « éthique déterminée » (*ibid.*, t. 3, Foliant II, p. 308).

51. Le dialogue tout entier était placé sous le signe de la vérité (voir la première réponse de Philalèthe).

52. Dans la chimie ancienne et l'alchimie, le menstrue est un liquide servant à dissoudre les corps solides. La vérité à l'état natif doit, selon Schopenhauer, être dissoute en et par un mythe : elle subit ainsi intrinsèquement une « allégorisation » à laquelle l'humanité sera, pour poursuivre la métaphore, réactive. Pour un emploi identique de ce terme en un autre contexte, *cf. Textes sur la vue et les couleurs*, trad. M. Elie, Vrin, 1986, p. 96.

53. Sur cette distinction capitale, *cf.* présentation.

54. En latin dans le texte. « Terme technique. »

55. Schopenhauer met sur un plan identique, quant à leur fonction, le mythe, l'allégorie, le mystère.

56. « *Pietist* ». Ici Schopenhauer ne fait pas la distinction entre piétisme et quiétisme, même s'il les sait différents et les nomme comme tels dans *Le Monde* (1819, *op. cit.*, p. 483). Le piétisme est, schématiquement, le prolongement et le correspondant allemand — protestant — du quiétisme français — catholique. Pascal n'est donc, à ce titre au moins, pas un piétiste, mais il est encore moins un quiétiste.

57. Le texte de Pascal dit : « C'est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part » (*Pensées et Opuscules*, Hachette éd. Brunschvicg, n° 72, p. 348). L'attribution à Dieu de ces qualités remonte, selon Mlle de Gournay, auteur d'une Préface aux *Essais* de Montaigne à laquelle renvoie Brunschvicg, à Hermès Trismégiste : « Trismégiste appelle la Déité cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. »

58. Probablement *La Recherche de la vérité*, livre I, chapitre 2, section 2 : quoique le mot de mystère paraisse peu adapté pour qualifier la liberté chez Malebranche, il semble que Schopenhauer ici interprète plutôt qu'il ne cite la pensée de l'Oratorien. Chez celui-ci, la liberté est la possibilité que l'homme a de consentir ou de ne pas consentir aux deux sollicitations de la volonté : 1) par l'ordre immuable, relevant de l'union psycho-intellectuelle avec Dieu ; 2) de la concupiscence en rapport avec l'union psycho-physique. Schopenhauer évoque également dans *Le Monde* la théorie des « causes occasionnelles » (*op. cit.*, p. 184). On y trouve par ailleurs la même citation qu'ici (1819, p. 506).

59. On reconnaîtra le point de vue conservateur de Schopenhauer : il reprend à sa manière celui des philosophes du XVIII[e] siècle, qui estimaient que la religion était nécessaire au peuple.

60. En latin dans le texte. « Peuple. »

61. Sur les rationalistes et les supranaturalistes, *cf. infra*, paragraphe 180.

62. Sur les « arguments raisonnés », *cf. supra* dans le texte.

63. En latin dans le texte. « Tromperie » ; « pieuse tromperie ».

64. « Nom inscrit en résumé et verbalisé par certains entrelacements de lettres, *dont la compréhension est assurément plus aisée que la lecture*, comme dit Symmaque [...] » (in Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. 1883-1887, réimp. Akademie-Verlag, 1954, t. IV-V, p. 507). En ce sens, le monogramme est un signe, un simple sceau.

L'expression « monogramme du monde moral », qui est une tentative de dénomination (« on pourrait même... »), ne laisse pas de rappeler les « monogrammes » de l'imagination chez Kant, distincts des idéaux de la raison en ce qu'il leur manque les concepts déterminés et la règle qui permettrait de les apprécier (*Critique de la raison pure*, p. 414 ; *cf.* aussi, sur le rôle de l'imagination dans le jugement de goût, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, t. 2, p. 995 *sq* ; *cf.* aussi article « monogramme », in R. Eisler, *Kant-Lexikon*, éd. par A.-D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994, p. 715). Schopenhauer transfère la notion de monogramme du domaine du jugement de goût à celui du jugement de moralité : la vérité des religions se donne à voir non telle quelle, mais doublée du mensonge et, en outre, de la forme autoritaire de la révélation. Son obscurité voulue pousse le jugement philosophique à la prévention et, finalement, à la condamnation. On perçoit par ailleurs ici la fusion de la morale et de la religion dans le domaine pratique.

65. Devise du médecin hollandais H. Bœrhaave (1668-1738), citée également dans le *Fondement de la morale* (1841, *op. cit.*, p. 63).

66. Le théisme. *Cf.* présentation.

67. Les propos de Démophèle confirment qu'il est lui aussi porte-parole de Schopenhauer. Sur les deux types de métaphysique, *cf.* présentation.

68. Dans *La Volonté dans la nature*, Schopenhauer incorpore à sa philosophie les données et acquis de la physiologie qu'il a lus notamment sous la plume de J. Cabanis (1757-1808) et X. Bichat (1771-1802). On peut y lire, au chapitre « Physiologie et pathologie » (1837, *op. cit.*, p. 88) : « L'irritabilité, objectivée dans la fibre musculaire, est le caractère essentiel de l'animal : elle est le facteur animal en l'homme [...]. La sensibilité, objectivée dans les nerfs, est le caractère essentiel de l'homme, le facteur spécifiquement humain en lui. » Ici l'auteur fait une application sociale de la distinction physiologique : l'excès d'activité physique pour « la masse de l'humanité » provoquerait une tension entre l'irritabilité et la sensibilité au détriment de cette dernière dont on suppose qu'elle était de toute façon peu développée. A l'opposé, le génie se caractériserait par une « prédominance anormale de la sensibilité sur l'irritabilité » (*Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 1122 ; *cf.* aussi p. 984 sur Cabanis).

C'est à A. von Haller (1708-1777), disciple de Bœrhaave, que l'on doit l'exposé le plus célèbre de cette distinction (sur l'histoire

des notions d'irritabilité et sensibilité dans la physiologie des XVII[e] et XVIII[e] siècles, *cf.* A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 552 *sq.*). Haller est cité à ce titre dans *La Volonté dans la nature* (*op. cit.*, p. 75). Selon A. Hübscher (*Denker gegen den Strom*, *op. cit.*, p. 58), le propos de Schopenhauer présuppose sa connaissance du texte de K. Kielmeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kraft*, publié en 1793, qui influença le jeune Schelling (*cf.* E. Bréhier, *Schelling*, F. Alcan, 1912, p. 45 *sq.*). Ici, cette application par Schopenhauer de la distinction physiologique au domaine social et plus précisément au travail marque encore, vraisemblablement, l'influence de Cabanis (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, Slatkine, 1980, p. 398 *sq.*).

69. Schopenhauer, qui, dans la suite immédiate du texte, évoque l'Inde, pense probablement ici à ces « documents » (« *Urkunden* ») que sont les Hymnes du « Véda » (terme sanskrit : savoir, connaissance sacrée), textes fondateurs de l'Inde brahmanique, « autorité » plusieurs fois millénaire. Ils rassemblent quatre « collections » : le Véda des strophes (*Rg-véda*), le Véda le plus ancien et le plus important, le Véda des formules sacrificielles (*Yajurvéda*), le Véda des mélodies (*Samavéda*), et le Véda des formules magiques (*Atharvavéda*) ajouté ultérieurement à la série originelle. Ici, la « diction » et l'« intonation » s'appliquent pertinemment au *Samavéda*, qui est une sorte de « livret ». (Sur ces questions, *cf.* L. Renou & J. Filliozat, *L'Inde classique*, Maisonneuve, rééd. 1985, t. 1, p. 270 *sq.*).

Schopenhauer s'intéresse par ailleurs à la question de la datation des Védas, qui nourrit les recherches philologiques et historiques jusqu'à aujourd'hui même : il a connaissance des premières publications de Max Müller (1823-1900), alors jeune philologue appelé à marquer l'histoire de l'indianisme et, même si la trace de sa lecture est très parcellaire, il note, en 1860, soit l'année de sa mort : « D'après *Max Müller* [en italiques dans le texte], la première rédaction des Védas se situe autour de 1300 av. J.-C., et celle des Upanishads autour de 600-800 av. J.-C. » (HN, *op. cit.*, t. 2, p. 34). L'hypothèse de M. Müller fait autorité aujourd'hui encore.

70. « *Sanniassi* », plus correctement « *samnyasin* », signifie « renonçant ». Il s'agit de l'ultime « stade » (*ashrama*) de la vie du brahmane. Les stades précédents sont, successivement : le « *brahmacarin* » (formé sur « *brahmacarya* », chasteté), marqué par l'obéissance au « guru » ; le « *grhastha* » (maître de maison), stade de la fondation de la famille ; le « *vanaprastha* » (celui qui est établi dans la forêt), troisième stade qui marque un premier pas vers le renoncement ; enfin le stade du « *sannyassin* », du renonçant désigné aussi sous le nom d'ascète, de mendiant ou d'itinérant. Pour un utile et riche complément de cette énumération sommaire des « stades » de la vie brahmanique, *cf.* L. Renou & Jean Filliozat, *L'Inde classique*, *op. cit.*, t. 1, p. 379, et p. 600-604.

L. Renou (*ibid.*) insiste sur le caractère purement idéal du devoir de progression d'un état à un autre, et souligne les différentes variantes de cette tradition d'un texte à l'autre (*Mahabharata*, *Lois de Manou*...). En revanche, les Upanishads, et notamment les plus anciennes, marquent plus fortement l'opposition entre vie mondaine et pratique ascétique, conformes en cela à leur thématique

ésotérique et spéculative, avant cette involution que décrit L. Renou. Il faut garder à l'esprit que Schopenhauer a toujours privilégié, dans sa lecture des textes indiens, celle des Upanishads, exaltées au détriment de bien d'autres textes dont il n'ignorait pas l'existence en traduction. Mais c'est une négligence justifiée par une philosophie. L'idéalisation fascinée à laquelle Schopenhauer voue les Upanishads, accentuée aussi par leur très grande ancienneté, amène le philosophe à émettre ici un jugement sur les *sannyassis* de son temps sans doute conforme à ce qu'il a pu voir décrire dans les récits de tel ou tel missionnaire ou voyageur. Remarquable est à ce titre le contraste entre ce passage et ceux du *Monde* (1819, *op. cit.*, p. 411 et p. 488 ; 1844, p. 845), où Schopenhauer ne laisse pas de citer le renonçant comme modèle de la négation du vouloir-vivre, ni d'énumérer longuement ses rites de « mortification complète de la volonté », « si dégénéré que soit le peuple hindou à maints égards » — et d'ajouter en note, à l'appui de cette dernière assertion en forme de regret, une référence à un numéro du *Times* (*op. cit.*, 1844, p. 488). La confrontation à la réalité contemporaine a comme avivé sa nostalgie.

71. Schopenhauer écrit dans *De l'éthique* (in *Le Sens du destin*, *op. cit.*, p. 103, traduction modifiée ; SW, *op. cit.*, t. 5, p. 267) : « Même la théologie [*Götterlehre*] indienne, si fantastique, voire baroque parfois, telle qu'elle constitue, aujourd'hui encore, comme des millénaires auparavant, la religion du peuple, n'est cependant, si l'on va au fond des choses, que la doctrine figurée, c'est-à-dire habillée d'images selon la faculté de compréhension du peuple, et ainsi personnifiée et mythisée [*mythisierte*], des Upanishads, qu'à présent chaque Hindou, proportionnellement à ses facultés et à sa culture [*Bildung*], sent ou pressent, devine ou, à l'examen, aperçoit clairement par-derrière [...]. »

72. Le *Kural* (« distique ») — plus précisément le *Tirukkural*, nom formé sur le type de strophe utilisé et l'auteur, *Tiruvalluvar* —, chef-d'œuvre de la littérature tamoule, est un triptyque composé de cent trente-trois chapitres comprenant chacun dix kurals (voir *L'Inde classique*, *op. cit.*, t. 2, p. 308, paragraphe 1920) ; Schopenhauer cite ce texte d'après la traduction de K. Graul, Leipzig, 1856 (*cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 349) ; la même citation figure dans les *Pensées concernant l'intellect* (*Paralipomena*, SW, *op. cit.*, t. 5, p. 100) et une autre dans *Le Monde* (1859, *op. cit.*, p. 1392-1393).

Une traduction française du troisième volet de ce triptyque, *Le Livre de l'amour*, a été donnée par F. Gros (Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1992 ; voir notamment p. 12 sur les conditions de sa traduction en français dans les années 1850).

73. Trois noms à attacher aux « professeurs de philosophie » : J.F. Fries (1773-1843), professeur à Iéna et Heidelberg, auteur notamment d'un *Manuel d'anthropologie psychique*, d'un *Système de la logique* et d'une *Nouvelle Critique de la raison pure* (1807 pour ce dernier ouvrage) ; Schopenhauer possédait seulement les deux premiers ouvrages dans sa bibliothèque (*cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 60) ; W. T. Krug (1770-1842), successeur de Kant à l'université de Königsberg, auteur des *Principes d'une nouvelle théorie des sentiments et de la soi-disant faculté de sentir* (*cf.* HN, *ibid.*, p. 101-102) ;

il fit une recension du *Monde* dans la *Leipziger Literatur-Zeitung* du 24 janvier 1821 ; J. Salat (1766-1851), partisan de Jacobi et adversaire de Hegel et Schelling. Il est amusant de remarquer que Hegel eût sans doute approuvé la remarque de Schopenhauer contre trois universitaires qui furent — seul point commun du premier avec le second — leurs contemporains. G. Gabler, très estimé de Hegel — il fut son successeur à Berlin en 1835 — écrit en effet à ce dernier : « J'ai eu pour cette raison beaucoup encore maille à partir avec les vieux adversaires, avec la philosophie de Krug, Fries et consorts, qui dans notre pays passe encore aux yeux de beaucoup de gens pour une grande sagesse [...] » (Gabler à Hegel, 28 octobre 1827, in Hegel, *Correspondance*, Gallimard, 1967, t. 3, p. 180).

74. Schopenhauer tient le même discours, au mot près, dans les manuscrits de 1825 (HN, *op. cit.*, t. 3, p. 211) : « Les mystères chez les Anciens sont une invention remarquable, dans la mesure où ils reposent sur le dessein de prélever, parmi la grande masse des hommes [...]. »

L'époptie est le degré suprême dans l'échelle de l'initiation qui découvre l'absolu. L'épopte est celui qui atteint à ce degré ; *cf.* par exemple Platon, *Phèdre*, 254c4, *Lois*, VII, *Banquet*, 210 ; *cf.* aussi, pour d'autres références, l'article « Mystères » (« *Mysterien* ») dans *Der Kleine Pauly-Wissowa*, Munich, 1975, t. 3, p. 1534 *sq.*

75. « Mystères inférieurs, supérieurs et suprêmes » (« *Meizôna kai mégista mystèria* ») : la *muèsis*, la *télétè*, et l'*épopteia*. On trouve la même idée plus loin dans les *Paralipomena* (*Quelques Considérations archéologiques*, SW, t. 5, *op. cit.*, p. 481) : « Des mystères des Grecs, le seul reliquat ou, bien plus, le seul analogon est la franc-maçonnerie : l'admission en celle-ci est le *mueisthai* (initiation) et les *teletai* (cérémonies d'initiation) ; ce qu'on apprend, ce sont les mystères, et leurs différents degrés sont les μικρά μείζονα καὶ μέγιστα μυστήρια (*mikra meizôna kai megista mysteria*). Non seulement une telle analogie n'est pas transmise d'une façon hasardeuse, mais elle provient de ce que la chose surgit de la nature humaine : chez les musulmans, l'analogon des mystères est le soufisme. Parce que les Romains n'avaient pas de mystères en propre, on fut initié à ceux des dieux étrangers, particulièrement ceux d'Isis, dont le culte parvient tôt dans le temps à Rome. »

76. Allusion à la division traditionnelle de l'enseignement philosophique en ésotérique et exotérique, reprise par ses héritiers chrétiens.

77. Schopenhauer pense sans doute à la Réforme et à la traduction de l'Écriture dans les langues vernaculaires qui ôtent à celle-ci son caractère mystérieux ; l'Église catholique *romaine*, au concile de Trente (1545-1563), maintiendra ce caractère sacré, car inspiré de la version de saint Jérôme.

78. On peut voir ici un second « moment » dans le dialogue : celui-ci était centré précédemment sur la question du rapport des hommes en général à la religion. Démophèle en vient maintenant, comme pour relancer la discussion, à envisager plus directement la question de la vocation de la religion en distinguant ses aspects théorique et pratique. Ce thème apparaît aussi dans *Le Fondement de*

la morale, où Schopenhauer reconnaît là l'« excellence morale » des religions, mais n'en voit pas les effets pratiques chez leurs différents fidèles (*op. cit.*, 1841, p. 149).

79. En allemand, *die Moral*, et plus loin, le moral (« *das Moralische* »), c'est-à-dire l'obligation déliée de tout rapport avec la sphère des mœurs (« *das Sittliche* »), ce qui permet de comprendre l'universalité du moral et son unicité par opposition à la multiplicité et à la contingence de fondements métaphysiques qui peuvent être faux. Où l'on constate que l'enjeu du dialogue est toujours la vérité pratique de la religion.

80. Schopenhauer, on le constate ici encore, ne récuse pas le terme métaphysique dès lors qu'il est expurgé de tout sens religieux sacralisant et sollicitant l'adhésion aveugle de la foi.

81. « *Rasse.* » Le terme a un sens péjoratif, sans qu'il soit permis d'en tirer la moindre conclusion quant à une « théorie raciale » de Schopenhauer. Sur ce point, *cf. infra*, note 113.

82. Allusion à l'irritabilité et à la sensibilité ; *cf. supra*, note 68.

83. Sur ces termes, *cf.* présentation. « Régulatrices » : sur ce terme éminemment kantien, *cf.* l'Appendice à la Dialectique transcendantale, in CRP, *op.cit.*, p. 452 *sq.* L'analogie avec les « hypothèses physiques » témoigne d'un souci de systématicité que Schopenhauer a par ailleurs critiqué chez Kant (*Le Monde*, 1819, *op. cit.*, p. 638, p. 660), et n'est pas sans rappeler les « maximes de la raison », principes subjectifs inspirés par l'intérêt que celle-ci prend à une « certaine perfection possible » (CRP, *op. cit.*, p. 465) de la connaissance d'un objet exprimée dans la liaison des phénomènes : Schopenhauer parle précisément d'une telle liaison.

84. C'est là le point d'orgue du plaidoyer de Démophèle. Ses premières paroles en appelaient aussi au respect.

85. En latin dans le texte.

86. Le dialogue prend ici une nouvelle dimension dramatique : Philalèthe n'admet pas la conception pratique de la religion, en d'autres termes l'extension du domaine spéculatif — que ses vérités soient *sensu proprio* ou *sensu allegorico* — au domaine pratique : il n'est pas question de supprimer le savoir pour conserver la foi (*cf.* Kant, CRP, *op. cit.*, p. 24). A quoi Démophèle répond catégoriquement en clamant la vérité de la religion, *sensu allegorico* en raison des facultés intellectuelles des hommes auxquels elle s'adresse, *sensu proprio* du point de vue de sa finalité « morale et spirituelle ».

87. L'affaire des Indulgences marque traditionnellement le début de la Réforme (31 octobre 1517, date de la publication par Luther des quatre-vingt-quinze thèses sur « la vertu des Indulgences », condamnées deux ans plus tard par le pape Léon X). Sur les aspects historiques et l'arrière-plan doctrinal de cette question, *cf.* J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, 1973, p. 82 *sq.* et E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, PUF, 1961, rééd. 1980, p. 29 *sq.* Sur l'interprétation de la doctrine luthérienne par Schopenhauer, *cf. Le Monde*, p. 509 *sq.*

88. Le neuvième ciel, dans la conception chrétienne médiévale, se situe immédiatement en dessous de l'empyrée, lieu de la vision béatifique ; il y a là peut-être un souvenir de Dante (*cf.* à ce sujet E. Gilson, « A la recherche de l'empyrée », in *Dante et Béatrice*,

études dantesques, Vrin, 1974, p. 67 *sq.*). L'allusion à l'emporte-pièce, dans le contexte, illustre en tout cas combien l'interlocuteur fait fi des différences doctrinales entre le catholicisme et le protestantisme. Schopenhauer sera plus précis par la suite dans ses critiques.

89. « *Pfaffenherrschaft* » Première occurrence dans le texte du terme péjoratif « *Pfaffe* », formé sur « *Pfarrer* », curé. Il désigne toujours chez Schopenhauer le clergé dans ce qu'il a de plus nuisible à la raison humaine, lorsqu'il prétend intercéder entre ici-bas et le ciel (*cf.* HN, t. 3, Manuscrits de 1822/1823, p. 163 ; et ici, *infra*, les paragraphes 176 et 177 en entier). Plus généralement, le « curaillon » est celui qui « trompe » (« *Pfaffentrug* ») ses auditeurs, la tromperie fonctionnant d'autant mieux que ceux-ci sont jeunes et/ou faibles d'esprit (*cf.* HN, *ibid.*, p. 437, Manuscrits de 1828 et ici même, *infra*, p. 93, sur le clergé anglais). On trouve ce terme sous la plume du dernier Schopenhauer, dans ce texte comme dans les *Parerga* et les éditions de 1844 et 1859 du *Monde* : le philosophe s'en prend particulièrement au clergé anglican, ainsi dans *Le Monde* lorsqu'il défend Hume (1859, *op. cit.*, p. 1063 et 1256), et encore dans l'*Essai sur la vue des esprits*, où l'on peut lire notamment : « Le temps est généralement venu d'envoyer en Angleterre des missions de la Raison, des Lumières et de l'anticuraille, la critique biblique de Bohlen et de Strauss dans une main et la *Critique de la raison pure* dans l'autre, pour s'opposer aux agissements des curés les plus orgueilleux et les plus insolents du monde, qui se désignent eux-mêmes du terme de "*reverend*", et mettre fin au scandale » (in *Parerga*, SW, t. 5, *op. cit.*, p. 324). A titre de comparaison, le premier alinéa du paragraphe 67 du *Monde* (1819, *op. cit.*, p. 472) parlait des « prêtres » (*Priester*) à propos de G. Bruno et de Socrate. En fait, son lexique n'est pas vraiment fixé, puisque Schopenhauer emploie encore le terme « *Priester* » en 1844 *(op. cit.*, p. 858 et 864). Il varie selon que le contexte se fait polémique ou non.

90. « *Oktroyierte Volksmetaphysik* » : le terme « *oktroyieren* » (dérivé du français) a un sens spécifiquement politique : il signifie la promulgation violente de lois ou de constitutions dans un pays. L'apparition de ce sens dans la langue allemande remonte à la Révolution de 1848 : elle est contemporaine, pour ainsi dire, de Schopenhauer (d'après O. Basler, *Deutsches Fremdwörterbuch*, De Gruyter, 1942, p. 243). On rencontre aussi le mot dans *Über die Universitäts-Philosophie (Parerga*, SW, t. 4, *op. cit.*, p. 183). Ici, la métaphysique du peuple est bien « octroyée » puisque, selon Philalèthe, sa diffusion est organisée dès l'âge antérieur à celui dit de raison, ou bien inculquée par la force (d'où l'énumération).

91. Même expression dans *Le Monde* (1844, *op. cit.*, p. 851).

92. Démophèle ne prend pas parti pour telle ou telle religion d'État, mais voit dans la religion un moyen d'assurer l'État.

93. Sur les éléments de cette énumération, *cf.* notamment, pour les aspects indiens, L. Renou, *La Civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits*, Flammarion, coll. « Champs », 1981.

De l'histoire du peuple juif, Schopenhauer, dans *Contribution à la doctrine du droit et à la politique*, écrit : « C'est bien précisément le sort et le destin du petit peuple juif, lequel, d'une façon effective-

ment merveilleuse, expulsé depuis bientôt deux mille ans de son lieu de résidence, perdure encore et vit dans l'errance ; [...] la patrie du juif, ce sont les autres juifs : c'est pourquoi il se bat pour elle "*pro ara et focis*" [pour la maison et le foyer], et aucune communauté sur terre ne tient aussi solidement ensemble que celle-ci. Par où l'on conclut combien il est absurde de vouloir leur aménager une part du gouvernement ou de l'administration d'un État. Leur religion, confondue depuis la maisonnée jusqu'à leur État, seule et unique, n'est nullement à ce titre la chose essentielle, elle n'est au contraire que le lien qui les tient ensemble, le point de ralliement [en français dans le texte] et l'insigne en lequel ils se reconnaissent » (in SW, *op. cit.*, t. 5, *Paralipomena*, paragraphe 132, p. 310-311). Sur Schopenhauer et les juifs, *cf. infra*, note 204.

La mention par Démophèle des Grecs et des Romains répond aux propos de Philalèthe sur le statut, purement privé selon ce dernier, de la religion chez les Anciens. L'histoire donne cependant raison à Démophèle.

On remarquera qu'il s'agit ici moins des États que des peuples — c'est pourquoi les juifs trouvent leur place : un État qualifié par une religion peut disparaître sans que cette disparition entraîne celle du peuple portant même qualification ; ainsi, les Indiens sont hindouistes ou musulmans, bien que leur État n'existe plus en tant que tel.

94. Le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme, H. Maspero, dans *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, 1950 (p. 90-100) met à mal ce dicton : « C'est là une de ces idées fausses comme il en court tant sur la Chine » (p. 90). La même citation se trouve dans *La Volonté dans la nature*, au chapitre « Sinologie » (1836, *op. cit.*, p. 188 et la note du traducteur), lieu d'un long développement sur la Chine et ses religions, enrichi lors de la seconde édition.

95. Allusion à la Sainte-Alliance, prolongement du congrès de Vienne (1815).

96. « *Basis.* »

97. « *Statthalter* », celui qui « tient lieu de ». Terme fréquent pour désigner le pape (*cf.* J. und. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Munich, 1984, t. 17, p. 1023 *sq.*).

98. La reine Victoria (1819-1901), sacrée en 1837.

La situation anglaise ici évoquée constitue un aspect essentiel de la philosophie politique de Hobbes, que Schopenhauer lit et apprécie très tôt (*cf. infra*, note 166). Au chapitre 33 du Livre III du *Léviathan* (édition F. Tricaud, Sirey, 1971, p. 403-404), Hobbes, pour qui « seuls sont canoniques, c'est-à-dire ont force de loi, dans chaque nation, les livres qui sont établis comme tels par l'autorité souveraine », écrit en effet : « [...] Je ne peux reconnaître comme écriture sainte aucun livre de l'Ancien Testament, si ce n'est ceux que l'autorité de l'Église d'Angleterre a ordonné de reconnaître comme tels. » Sur Hobbes et la « canonicité » politique de l'Écriture sainte, *cf.* J.-P. Osier, *L'Herméneutique de Hobbes et Spinoza*, in *Studia Spinozana*, W & W Verlag, 1987, p. 319.

99. « *Knecht-Ruprecht.* »

100. Schopenhauer fait allusion ici à Saül, roi d'Israël, qui par deux fois n'a pas obéi au commandement de Yahvé (*cf. La Bible*,

traduction œcuménique, Livre de Poche, 1985, t. 1, p. 431 *sq* ; voir aussi le chapitre 13, *ibid.*, p. 427 *sq.*).

101. « L'ultime argument des théologiens ». Les derniers autodafés ont lieu en Espagne dans le premier tiers du XIX[e] siècle (*cf. supra*, note 23).

102. Néo-Grecs (« *Neugriechen* ») : il s'agit de l'arrivée à Rome des érudits grecs et des manuscrits anciens, à la suite de la prise de Constantinople par les Turcs (1453).

Cette considération historique — où la philosophie est synonyme, dans le contexte, de rationalisme —, montre à nouveau un Schopenhauer peu nuancé à l'encontre du Moyen Age : il épouse les conceptions traditionnelles de l'Aufklärung sur l'« obscurantisme » médiéval, conciliant ainsi son propos avec sa pensée fondamentale de la religion comme métaphysique — il ne dit pas opium — indispensable au peuple.

103. Pour l'interprétation schopenhauerienne de Kant sous l'angle théologique, *cf.* présentation.

104. « Servante de la théologie. » Ici, Schopenhauer entérine le déclin non de la religion, mais du seul christianisme. Son jugement va loin, puisqu'il reproche principalement aux « professeurs de philosophie » leur accointance théologique : « Comme, on le sait, toute autre science est assurément pervertie par la théologie lorsque celle-ci vient s'immiscer en elle, c'est aussi le cas de la philosophie, et même le plus souvent ; l'histoire témoigne qu'il en est ainsi de cette dernière : que cela vaut pour la morale elle-même, je l'ai montré très clairement dans ma *Dissertation* sur son fondement ; c'est pourquoi, sur elle également, ces messieurs sont restés silencieux jusqu'à laisser entendre les mouches voler, fidèles à leur tactique de la résistance passive. C'est que la théologie recouvre de son voile tous les problèmes de la philosophie et rend de la sorte impossible non seulement leur solution, mais même leur conception. Par conséquent, on l'a dit, la *Critique de la raison pure* a été très sérieusement la lettre de renvoi de celle qui fut jusqu'alors l'*ancilla theologiae*, laquelle a en cela donné une fois pour toutes son congé à sa sévère maîtresse » (*Über die Universitäts-Philosophie*, in *Parerga*, SW, t. 4, *op. cit.*, p. 230-231). Schopenhauer se proclame seul dépositaire véridique de Kant et reprend ce même discours polémique aussi bien dans la préface à la seconde édition de *La Volonté dans la nature* (1854, *op. cit.*, p. 54-55) que dans la *Quadruple Racine* (1847, *op. cit.*, p. 259).

105. En français dans le texte.

106. Schopenhauer, étranger à tout engagement historique, n'a pas connu le changement d'attitude des intellectuels et artistes allemands (Hegel, Beethoven...) à l'égard de Napoléon, le libérateur, mué bientôt en oppresseur impérialiste. Sur la présence française en Allemagne, contemporaine des années de formation du philosophe, *cf.* R. Safranski, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 186 *sq.* et p. 209-210.

107. Le propos de Philalèthe prophétise la disparition d'un certain type de croyance, en même temps que le passage de l'humanité à l'état adulte. Cette idée fait encore une fois de son auteur un héritier des Lumières, plus radical cependant : là où Kant voit dans l'époque une « propagation des Lumières », mais concède qu'« il

s'en faut de beaucoup que les hommes dans leur ensemble, au point où en sont les choses, soient déjà capables, ou puissent seulement être rendus capables, de se servir dans les questions religieuses de leur propre entendement de façon sûre et correcte, sans être dirigés par un autre » (*Qu'est-ce que les Lumières ?* in *Œuvres philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, *op. cit.*, t. 2, p. 215), Schopenhauer s'attaque à la religion comme moyen de gouvernement des consciences. Souhaite-t-il la disparition pure et simple de la religion ? Il ne l'énonce pas expressément, et la réponse de Démophèle laisse entendre le contraire.

108. 1366b3 (« *anagkè dé mégistas einai aretas tas tois allois chrèsimôtatas* ») ; *cf.* aussi *ibid.*, Les Belles Lettres, 1960, p. 108 : « Les plus importantes sont nécessairement les plus utiles à autrui, puisque la vertu est la faculté d'être bienfaisant. »

109. Sujet topique particulièrement développé chez Rousseau (*Premier Discours*) et Montesquieu (*De l'esprit des lois*).

110. « *Mégaloprépéia* ». L'opposition entre Platon et les « autres philosophes », que la notion de « *vita beata* » (« vie heureuse ») permet aisément d'identifier à l'école stoïcienne, est constante chez Schopenhauer : on la trouve dès la première édition du *Monde* (*op. cit.*, p. 126 *sq.*), et la seconde édition consacre un chapitre entier au stoïcisme (*ibid.*, p. 837 *sq.*).

111. Ovide, *Métamorphoses* I, 86 ; « [...] et lui ordonna de contempler le ciel et d'élever son regard jusqu'aux étoiles ». Ce texte introduit à la théorie des quatre âges (*Métamorphoses*, I, 89 *sq.*) que Schopenhauer transpose dans sa pensée en faisant du christianisme un âge particulier, une époque de rupture. On perçoit dans la suite du propos l'attirance de Schopenhauer pour cette religion, marquée dès *Le Monde* de 1819 (*op. cit.*, notamment p. 485-486, p. 510 *sq.*).

112. La croix. Même idée dans *Le Monde* (1844, *op. cit.*, p. 1349).

113. Ce développement concentre plusieurs thèmes forts de la pensée anthropologique du philosophe : la vision juste de la vie est celle que Schopenhauer pense avoir découverte dans les Upanishads, et qu'il a exposée dans les différentes éditions du *Monde*. On sait chère à Schopenhauer la généalogie d'un christianisme aux racines asiatiques, mais ici la perspective se double d'une dimension plus ethnologique : son interprétation nécessite une certaine prévention. Schopenhauer, à la suite des théoriciens allemands de ce qu'il est convenu d'appeler les Indo-Européens (F. Bopp, etc.), substitue au mythe prébabélien de l'hébreu langue mère le « mythe asiatique » d'une « religion primordiale » dont la langue serait naturellement à rechercher sur les pentes neigeuses de l'Himalaya. Tout d'abord, l'« indo-européen », reconstruction artificielle des linguistes, ne permet nullement de reconstituer, si ce n'est mythologiquement, une civilisation primordiale portant ce nom (*contra* : J. Haudry, dans *Les Indo-Européens*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1984, p. 121-124, avance des thèses à la tonalité idéologique plutôt suspecte).

Il y a plus, et surtout plus intéressant, qui tient à la simple lecture des textes. Schopenhauer, mort en 1860, ne participe pas du courant de pensée qui prend alors son essor et fait fond sur la distinction d'école entre « aryens » et sémites (le premier de ces termes est

inexistant dans son œuvre). Il s'interroge en revanche sur la pertinence de certains termes rencontrés sous la plume des philologues : « Rien ne me révolte plus que l'expression « langues indo-germaniques — c'est-à-dire la langue des Védas mise dans *un* panier avec le jargon informe des fainéants susmentionnés » (*Sur la langue et les mots*, in *Paralipomena*, SW, t. 5, p. 678 ; pour une étude détaillée de la terminologie philologique et anthropologique au XIX^e^ siècle, *cf.* M. Olender, *Les Langues du paradis*, « Hautes Études », Gallimard/Seuil, 1989, notamment p. 27 *sq.*). Il y a bien un idéal de pureté incarné selon le philosophe dans les anciens Indiens, mais, précisément, ce n'est qu'une pureté de pensée, et jamais de race, dont les traces tangibles sont à ses yeux le *Véda* et les *Upanishads* : les « peuplades asiatiques » (*asiatische Stämme*), ici, ne sont regrettées que parce qu'elles détiennent la « religion primitive » (*Urreligion*). Du terme « *Stamm* », R. Minder offre la définition suivante : « *Stamm*, cela désigne un groupe ethnique plus ou moins homogène, fixé dans un cadre géographique relativement précis et formant depuis des siècles une entité sociale et culturelle déterminée [...] » (cité dans L. Poliakov, *Le Mythe aryen*, Calmann-Lévy, 1971, p. 86). On relèvera la traduction systématique de « *Geschlecht* » par « race » dans les traductions d'A. Burdeau, là où il faut au contraire nuancer.

Shopenhauer livre une réflexion assez poussée sur les différentes races au travers d'une quête de l'origine empreinte d'esprit romantique. Ainsi, il s'exprime sur l'origine *probable* de l'espèce humaine, qu'il localise dans une région chaude pour des raisons de survie, « parce que, dans les autres zones, l'homme nouvellement surgi aurait péri durant le premier hiver » : « Mais, maintenant, dans les zones chaudes, l'homme est noir ou au moins marron foncé. Celle-ci est par conséquent sans distinction de race [*Rasse*] la couleur vraie, naturelle et authentique de l'espèce humaine [*Menschengeschlecht*], et il n'y a jamais eu de *nature* [souligné par nous] une race blanche [...] » (*Paralipomena*, in SW, *op. cit.*, t. 5, *Contribution à la philosophie et à la Science de la nature*, p. 186). Les considérations de Schopenhauer, dans cette page comme dans *Le Monde* (où l'on rencontre les mêmes remarques, 1844, *op. cit.*, p. 1304, *cf. infra*, la note 120, sur les Tsiganes, qui se voient attribuer un rôle moteur dans l'évolution de l'espèce), se placent aussi — le titre du chapitre le prouve — dans une tradition héritée des Lumières, qui voit les climats jouer un rôle déterminant dans l'évolution humaine (selon Schopenhauer, c'est en avançant vers le nord qu'une partie des hommes, celle dite précisément ici « refoulée », a blanchi de peau), et qui, à l'image de Kant (*cf.* en particulier *Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie*, in *Opuscules sur l'histoire*, GF-Flammarion, 1990, p. 165 *sq.*), s'interroge sur les « souches » (« *Stämme* ») et les « variétés » (« *Varietäten* ») de l'espèce humaine. Pour une interprétation différente, *cf.* L. Poliakov, *Le Mythe aryen*, *op. cit.*, p. 254.

On notera que le rapprochement avec Gobineau, suggéré par L. Poliakov (*op. cit.*, p. 255), ne permet pas d'infirmer les remarques ci-dessus : Schopenhauer rapporte en tête d'un alinéa le propos de Gobineau sur la « méchanceté par excellence de

l'homme » (*De l'éthique*, in *Le Sens du destin*, *op. cit.*, p. 92 ; il s'agit d'un ajout manuscrit, puisque le texte sur l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* a paru en 1852 et 1855), idée n'inspirant pas, dans le contexte immédiat, la moindre considération d'ordre racial. Si l'antisémitisme de Schopenhauer est saillant (*cf. infra*, note 204), il se conjugue avec la nostalgie d'une espèce humaine originelle riche d'une religion qui est finalement la seule à exprimer la vérité, ou encore avec une indignation forte face aux traitements infligés par les Européens aux autres populations du monde. Cette nostalgie n'a rien du militantisme antisémite de maints autres textes contemporains (ceux de Wagner, par exemple, friand de Gobineau), et se pare plutôt d'une saine naïveté.

114. Ici, Schopenhauer fait jouer la représentation de la vie — et de la mort — selon les Anciens et selon le christianisme. Plus nuancé, *Le Monde* (1819, *op. cit.*, p. 415) met en parallèle Adam en tant que son péché illustre mythiquement l'affirmation de la volonté de vivre, et le mythe grec de Proserpine : il manque à la mythologie grecque un « Sauveur », figure de l'ascèse et du renoncement au monde. Schopenhauer reconnaît aux Anciens le mérite — qu'ils doivent à l'Orient — d'avoir pensé la métempsycose, de même qu'aux druides évoqués ici (*Le Monde*, 1859, *op. cit.*, p. 1255, renvoi à l'ouvrage d'A. Pictet sur les druides de Bretagne). Sur la place de la sculpture dans l'esthétique de Schopenhauer, *cf. Le Monde*, *op. cit.*, paragraphes 45-47.

115. On trouve la même idée dès les Manuscrits de 1833 : « Au Moyen Age le peuple (paysans et citadins) était les bêtes de trait à engraisser des chevaliers et des curés. Ceux-là dominaient par la violence ouverte ; ceux-ci par le mensonge et la tromperie » (HN, *op. cit.*, t. 4-1, p. 132).

116. En français dans le texte.

117. Les mœurs germaniques dépeintes ici paraissent plus fondées sur Schiller (*Les Brigands*) et Goethe (*Götz von Berlichingen*) que sur la fréquentation de Wolfram von Eschenbach (*Parzival*) ou Gottfried von Strassburg (*Tristan*).

Cet éloge de la Grèce, d'un ton qu'on ne trouve selon toute vraisemblance nulle part ailleurs chez Schopenhauer, n'a sans doute de sincérité que rapporté à la critique dénuée de tout scrupule que Schopenhauer fait une nouvelle fois du Moyen Age : il est vrai que les Anciens, de Homère à Euripide, peuplent l'œuvre du philosophe, mais ne suscitent bien souvent qu'une adhésion limitée, l'espace d'une citation. C'est bien plutôt l'Orient qui, généralement, a la préférence, découvert après les années de formation. Faut-il déceler ici un retour aux sources gréco-latines de la part d'un philosophe pétri de Goethe et de Winckelmann ?

Les allusions au « chant courtois » (*Minnesängerei*) confinent à la caricature et peuvent s'expliquer par les idées de Schopenhauer sur les femmes, dont on a ici un écho (*Cf.* notamment *Paralipomena*, in SW, t. 5, *op. cit.*, *Sur les femmes*, p. 719 *sq*) : « C'est ainsi précisément que les Anciens et les peuples orientaux ont également regardé les femmes et qu'ils ont estimé bien plus justement leur place exacte que nous, avec notre vieille galanterie française et notre vénération fadasse pour les femmes, ce suprême épanouissement de

la bêtise christiano-germanique, laquelle n'a servi qu'à les rendre si arrogantes et sans vergogne qu'on songe parfois aux singes de Bénarès, lesquels, conscients de leur caractère sacré et de leur inviolabilité, se tiennent pour habilités à tout et n'importe quoi » (*ibid.*, p. 728).

118. Grandes Invasions traduit « *Völkerwanderungen* », littéralement « migrations des peuples ». Schopenhauer évoquait plus haut les peuplades asiatiques : il est ici en conformité avec l'imaginaire culturel que recouvre la sémantique de la langue allemande (*cf.* aussi L. Poliakov, *op. cit.*, p. 27). Ici s'exprime l'idée d'une dégradation de la civilisation de l'Antiquité lors des Grandes Invasions, origine, selon Schopenhauer d'un Moyen Age maudit. Mais le philosophe sait reconnaître — à juste titre — l'importance de l'institution ecclésiastique dans la préservation et la transmission des savoirs pendant toute cette période de l'histoire de l'Europe. Les Grandes Invasions se situent, approximativement, entre le IIe siècle avant et le XIIIe siècle après J.-C.

119. Sur ce problème, *cf.* la grande synthèse de R. Grousset, *L'Empire des steppes*, Payot, 1965, rééd. 1989.

120. Les Tsiganes apparaissent en Europe notamment à partir du début du XVe siècle, fuyant sans doute les guerres entre Byzantins et Turcs. A la fin du XVIIIe siècle, les savants qui s'intéressent à ces groupes humains marginaux et marginalisés remarquent la grande similitude entre leurs différents dialectes et le sanskrit, ainsi que certaines langues vivantes de l'Inde. L'origine indienne des Tsiganes a été confirmée depuis. Schopenhauer reprend ici cette donnée ethnologique, qu'il développait ainsi dans les Suppléments de 1844 au *Monde* : « Les Tsiganes, une peuplade [*Stamm*] qui a migré depuis environ quatre siècles seulement, montrent le passage de la complexion des Hindous à la nôtre » (*op. cit.*, traduction modifiée, p. 1304-1305).

121. « *Humanität* » : ce terme n'est pas le doublet de *Menschheit*, mais fait référence au terme latin « *humanitas* », chargé de sens éthique et intellectuel.

122. Allusion à la Trêve de Dieu ; sur cette institution, voir M. Bloch, *La Société féodale, les classes et le gouvernement des hommes*, A. Michel, 1940, notamment p. 201-214.

123. Cette simplification nécessitée par les besoins d'un discours polémique ne doit pas faire ignorer les côtés sombres du paganisme, notamment la répression antichrétienne des premiers siècles de notre ère.

124. En latin dans le texte. « Famille », « esclaves ».

125. Là où Hegel refuse aux Noirs d'Afrique le statut d'animaux politiques et affirme que leur passage de la nature à la culture se fait par l'esclavage qui leur assure le travail *formateur* et le baptême *spiritualisant* (sur ce problème, *cf.* V. Goldschmidt, « L'abolition de l'esclavage chez Hegel », in *Écrits*, Vrin, 1984, t. 2, p. 183 *sq.*). Schopenhauer, une fois encore de plain-pied dans l'actualité de son temps, s'en prend à la colonisation et à ses méfaits. Mais, à l'évidence, Schopenhauer idéalise l'esclavage antique pour mieux étayer la thèse antichrétienne développée par Philalèthe.

126. La critique de la religion musulmane comme d'une « reli-

gion de porcs » est un thème topique de la Scolastique. *Cf.* P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4e édition, Amsterdam-Leide, 1730, t. 1, p. 387, note H). *Cf.* aussi E. Renan, *L'Averroïsme dans la philosophie scolastique*, in *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, 1949, t. III, p. 231.

127. En latin dans le texte. « L'abus du meilleur est ce qu'il y a de pire. » Formule sur le mode « *summum jus, summa injuria* ».

128. Thèse *ad usum delphini* : le déclin des institutions antiques obéit sans doute d'abord à des facteurs endogènes, puis exogènes : ainsi le déclin des cités grecques devant la puissance macédonienne, la décadence romaine devant les Grandes Invasions, phénomènes dont les contemporains étaient conscients (de Démosthène à saint Augustin).

129. Schopenhauer, une fois encore, simplifie la complication de la transmission des savoirs anciens en Europe. Sur cette question, *cf.* E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962.

130. Schopenhauer participa à des concours académiques : *Sur la liberté de la volonté* (1839) et *Le Fondement de la morale* (1840) en sont les fruits. La réponse de Démophèle est ironique tout autant à l'égard de la proposition du sujet qu'à l'égard des académies. Schopenhauer fut très amer à la suite de son échec devant celle de Copenhague pour son texte sur la morale.

131. La concession est capitale : Philalèthe justifie le discours religieux par des circonstances « rarissimes », mais ce sont bien celles-ci qui fondent la tendance éthique revendiquée par Démophèle. Un développement parallèle figure dans *Le Fondement de la morale* (*op. cit.*, p. 149-150), où Schopenhauer met en doute l'efficacité pratique du christianisme. Le procédé polémique le place parfois en contradiction avec lui-même : c'est aussi une règle de l'art.

132. En anglais dans le texte.

133. En latin dans le texte. « Honnêteté. »

134. A travers ce propos de Philalèthe, quelques thèses fondamentales de la philosophie morale de Schopenhauer sont lisibles. Le philosophe fait allusion à sa théorie du « caractère », puisée dans la philosophie de Kant (*cf. Le Monde*, *op. cit.*, p. 635) et généralisée à toute la sphère morale. Le « caractère empirique » est le déploiement du « caractère intelligible », qui a pour synonyme, dans l'interprétation de Schopenhauer, l'innéité. L'innéité du caractère est le principe essentiel de toute action humaine, déclinée selon trois « motifs », l'égoïsme, la méchanceté, la pitié (*cf. Le Fondement de la morale*, *op. cit.*, p. 119). Parmi eux, le seul motif moral est certes la pitié, mais Schopenhauer insiste sur l'immutabilité des dispositions humaines, valable *aussi* pour l'égoïsme et la méchanceté, qui correspondent à une affirmation individualiste du caractère empirique, à laquelle préside l'affirmation métaphysique, ou intelligible, de la volonté. Schopenhauer ajoute un troisième caractère, qui se distingue précisément du caractère « inné », le « caractère acquis », d'importance capitale, puisque c'est la réflexion portée sur et à partir de la pure vie empirique, c'est-à-dire l'expérience, qui le forge et mène de l'égoïsme à la pitié, de l'affirmation de la volonté de vivre à sa négation (sur tous ces points, *cf. Le Monde*, *op. cit.*,

p. 384 *sq.*). Philalèthe a déjà souligné la menace que ferait peser selon lui la religion sur la disposition humaine à la pitié. On sait pourtant que Schopenhauer trouve dans certaines religions un « témoignage » à sa théorie de la pitié, ce « motif véritablement moral » : Philalèthe refuse essentiellement, dans l'argumentation précédente de Démophèle, ce qu'elle peut avoir de sociologique ; l'honneur n'est pas une caractéristique sociale ou politique (*contra* : Montesquieu, *De l'esprit des lois*), le caractère intelligible est indépendant de la religion, la pitié est indépendante de toute religion positive (établie).

135. En latin dans le texte. « Présages. »

136. Séculières ou religieuses, les institutions juridiques appuient universellement la véracité du témoignage sur un serment, laïque ou non, prêté par le témoin. Les idées et les termes mêmes de Démophèle figurent également dans *Contribution à la doctrine de droit et à la politique* (in *Paralipomena*, SW, *op. cit.*, t. 5, p. 314 *sq*). Dans ses propos comme dans la réponse à venir de Philalèthe, on peut reconnaître les thèses de Schopenhauer sur le droit naturel : si la religion possède les moyens institutionnels d'imposer l'honnêteté dans le serment, l'individu, motivé au sens spécifique du terme par l'égoïsme et le souci de soi, peut protéger son intégrité en pratiquant le mensonge antérieurement à toute institution civile (sur la conception schopenhauerienne de l'État, *cf. infra*, note 166). Sont aussi en question les qualités intellectuelles des hommes, qui, même si chacun possède la raison, ne sont pas uniformes : Démophèle rappelle l'existence de la « grande masse », public principal et essentiel des religions (voir le début du dialogue), et Schopenhauer écrit (*ibid.*, p. 315) : « La formule [du serment] devrait être choisie en fonction de la formation intellectuelle de celui qui le prête. » D'où l'admission par Philalèthe de ce cas de formation de la « masse » à l'honnêteté par la religion — le seul selon lui.

137. Fidèles à l'idéal mosaïque qui interdit de prendre Dieu à témoin (Exode, 20,7), les Quakers substituaient à la formule du serment la simple assertion : oui (sur le mouvement quaker, *cf.* H. van Eyttten, *George Fox et les Quakers*, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1956).

138. « *Positiv* », en allemand, avec tout le poids sémantique des institutions sédimentées par une tradition qui reste extérieure à la vie religieuse intérieure des fidèles (sur la critique hégélienne de l'idée de positivité, *cf.* les commentaires de J. Hyppolite, in *Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel*, Seuil, 1991, p. 40 *sq.*, p. 60).

139. « *Latreia.* » Terme pris ici dans son sens restreint de service de la divinité, qui peut être emprunté par Schopenhauer aussi bien à Platon qu'à la Septante (*cf. infra*, notes 158 et 225).

140. *Cf.* la « *technè emporikè* » dans l'*Eutyphron*, 14e, et, aussi, la critique des sacrifices chez les prophètes bibliques, en particulier Isaïe, 1, 1.

141. Philalèthe s'en prend ici particulièrement au manque d'authenticité et d'assiduité religieuses, mais la rhétorique de cette réponse laisse apparaître un regret plus qu'une condamnation sans appel : où est la religiosité de la religion ? Où est justement cette

finalité morale qui existerait réellement dans une véritable religion ? En fait, c'est plutôt la morale qui exprime la religion, et les religions institutionnalisées (Schopenhauer, ici, précise même « dans tous les pays et à toutes les époques », incluant l'Asie des origines), tandis que Démophèle en reste au contraire à une « morale théologique ».

142. Mesure prise pour séparer physiquement juifs et chrétiens.

143. Exode, 20, 10-11.

144. En latin dans le texte. « Jour du soleil. »

145. En anglais dans le texte. « Rupture du sabbat. »

146. *Id.* « La désacralisation du sabbat. »

147. *Id.* « Une stricte observance du sabbat sacré et une visite régulière du service divin. »

148. E. Hildebrand (*Schopenhauer und das Christentum*, Inaugural Dissertation, Mainz, 1973, p. 60) explique que Schopenhauer a connaissance du système ecclésiastique anglais à l'âge de 25 ans, pendant son voyage en Angleterre avec ses parents, en 1803. Schopenhauer manifeste ici encore son intérêt pour la société anglaise : la lettre à E. Lindner du 30 décembre 1854 fait allusion à des « écrits polémiques » anglais sur l'« identité du sabbath et du samedi », et Schopenhauer, qui se considère comme le premier à avoir fait état de ce problème, renvoie au présent passage de *Sur la religion* (in *Gesammelte Briefe*, éd. Hübscher, Bouvier, 2e éd., 1987, p. 356-357). Sur l'histoire de l'Église anglicane, *cf.* S. Neill, *L'Anglicanisme et la communion anglicane*, coll. « Les Univers », Seuil, 1961.

149. Les chrétiens n'auraient pas, selon Schopenhauer, respecté les préceptes du Christ, plus exactement les auraient pervertis, les érigeant en justification absolue de tous leurs actes les plus immoraux.

150. L'Asie, l'Afrique, l'Europe.

151. « *In majorem Dei gloriam* », « pour la plus grande gloire de Dieu » ; plus exactement « *ad majorem Dei gloriam* », devise des jésuites, qui figure aussi — en contexte différent —, dans la seconde édition de la *Quadruple Racine* (*op. cit.*, p. 250). L'idée que se fait Schopenhauer de la conquête de l'Amérique par les Espagnols appelle deux remarques : Las Cases, dans sa *Très Brève Relation de la destruction des Indes* (La Découverte, 1979), parle de millions de victimes, mais il est bien en deçà de la réalité des chiffres (sur ce débat, et ses enjeux idéologiques, *cf.* T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique*, Seuil, 1982, p. 138 *sq.*). Par ailleurs, Schopenhauer, qui s'en tient exclusivement au fait religieux, ignore — il n'est pas le seul — le métissage ethno-culturel, spécifique à l'Amérique latine, entre Ibériques et Indiens, auxquels s'ajoutent, pour le Brésil, les populations africaines soumises à la Traite.

152. Jeu de mots sur le nom du périodique cité.

153. « *Rasse.* » Ici, le terme race est compris comme une sous-catégorie de l'espèce (*Geschlecht*), soit une race parmi d'autres. Il n'y a donc pas lieu de l'interpréter dans un sens « raciste » (*cf. supra*, note 113).

154. Où l'on retrouve le « culte » de l'Asie, seule à abriter une religion véritable, à laquelle Schopenhauer adhère manifestement. La « sainte foi originelle de l'humanité » (« *heilige Urglaube der Mens-*

chheit »), symbolisée par les temples « les plus immémoriaux » (« *Urälteste Tempel* ») invoqués peu après, recouvre, à en croire Schopenhauer, et l'hindouisme et le bouddhisme. Si, comme auparavant, il faut se garder d'y lire la nostalgie d'une pureté « raciale », les religions asiatiques — dans le propos de Philalèthe — apparaissent comme un rempart contre toute la violence des religions monothéistes, mais un rempart seulement idéal. A l'image de cette idéalisation, Schopenhauer, interprète de la théorie de la métempsycose, définit celle-ci comme une « croyance originelle et consolatrice de l'humanité » (« *tröstliche Urglaube der Menschheit* », *Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 1256 — on a traduit « *Urglaube* » ici par croyance, là par foi, car le cas de la métempsycose marque un aspect particulier d'une foi plus générale). Tout son propos à ce sujet montre qu'il pense et assume sa « foi », en la *totalité* d'un certain type de religion — la totalité de ce qu'il en connaît, toutefois.

155. Souverain afghan (999-1030) qui envahit le Pendjab au début de l'an 1000 (*cf. The Oxford History of India*, Oxford, 1958, p. 205 *sq.*).

156. Empereur mongol (1618-1707) qui accéda au pouvoir en 1658 après en avoir évincé ses frères Dara et Murad (*cf. The Oxford History of India*, *op. cit.*, p. 394, sur le règne d'Aurangzeb, *ibid.*, p. 403-429).

157. L'île de Goa, occupée à partir de 1510 par les Portugais à l'initiative du gouverneur Afonso de Albuquerque, fut la première portion du territoire de l'Inde à passer sous l'autorité directe d'Européens depuis Alexandre le Grand, soit plus de dix-sept siècles. L'Inquisition y fut introduite après 1560 ; *cf.*, sur ce point, *The Oxford History of India*, *op. cit.*, p. 329 *sq.*

158. A savoir que les tenants d'une religion s'en prennent à ceux d'une autre parce qu'ils sont convaincus de détenir la vérité. La vérité est précisément, on le constate ici encore, ce qui motive Schopenhauer. S'il fait acte de sa préférence pour les religions asiatiques, il se garde de dire ce qu'il entend par « vraie religion » : la vérité est de toute façon au-dessus. Concernant sa préférence pour la Septante, on notera que toutes les citations ultérieures de la Bible s'y réfèrent.

159. Sur l'histoire proprement dite du bouddhisme indien, Schopenhauer a lu notamment Burnouf (1844), et le voyage de Fa-Hien édité par A. Rémusat (1836). Sur ces références, *cf.* annexe 2. Les évaluations temporelles reprises par Schopenhauer sont à peu près exactes, mais l'attribution de ce phénomène aux seuls brahmanes est erronée : le nord-ouest de l'Inde et les très nombreux temples bouddhiques du Gandhara (au nord de l'actuel Pakistan) ont été dévastés par les Huns Hephtalites à la fin du V^e^ siècle après J.-C. A ces facteurs externes et ponctuels s'ajoutent des facteurs internes tardifs non moins efficients : le journal du Chinois Hiuan-Tsang, au VII^e^ siècle, offre des données importantes sur l'état de la religion bouddhique à cette époque, constatant notamment le délabrement de nombre de communautés monastiques. Le déclin du bouddhisme indien s'explique donc aussi par ses transformations internes et varie selon la géographie d'un immense pays. Ainsi, le sud du sous-continent, atteint seulement au XIV^e^ siècle par les

avancée musulmanes, voit le bouddhisme concurrencé par les écoles brahmaniques, notamment, vers le Xe siècle, celle du Védanta de Shankara. Les causes du déclin puis de la quasi-disparition du bouddhisme de l'Inde continentale — il existe toujours à Ceylan (actuel Sri Lanka) — sont donc plus complexes et beaucoup plus éparses dans l'espace et le temps que ne le dit Schopenhauer, mais celui-ci reste déjà remarquablement informé pour l'époque. Ses assertions sont d'ailleurs plutôt circonspectes, qui ne témoignent pas seulement d'un souci de vérité historique. Cette déduction suffit selon lui à enraciner la vérité : si les principes doctrinaux des religions dites occidentales trouvent une application naturelle dans les exactions commises sur leurs lieux d'élection ou ailleurs, *a contrario*, une religion prônant la non-violence ne devrait pas connaître de tels excès. D'où ces considérations sur la tolérance des unes et l'intolérance des autres. On remarquera cependant que, parmi les religions dites « occidentales » vouées aux gémonies par le philosophe, il faut faire exception du judaïsme, dénué de tout prosélytisme parce que religion d'un seul et unique peuple — malgré cela condamné, paradoxalement, par Schopenhauer. Sur l'histoire du bouddhisme, *cf.* notamment *L'Inde classique*, *op. cit.*, t. 2, p. 492-511 ; sur le voyage de Hiuan-Tsang, *cf.* R. Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, L'Asiathèque, 1991.

160. La compassion envers les créatures, désignée ici sous l'appellation plus large de « préservation », est, on le sait, l'une des thèses maîtresses de l'éthique de Schopenhauer. Cette idée, dans son strict contexte religieux, est d'abord une règle pratique, elle est surtout panindienne, davantage enracinée et développée dans le bouddhisme et le jaïnisme. On peut la voir illustrée dans maints textes narratifs, ainsi l'histoire du roi Shibi et de la colombe, dans le *Mahabharata* (« La Chute du Yayati », extraits du *Mahabharata*, coll. « Connaissance de l'Orient », Gallimard, 1992, p. 145 *sq.*). Sur la pitié envers les animaux, *cf. infra*, note 208.

161. *Eastern Monachism* (« Le Monachisme oriental ») : *an account of the origin, law, discipline... of the order of mendicants founded by Gôtama Buddha*, Londres, 1850. La date de parution, un an avant les *Paralipomena*, témoigne du vif intérêt du philosophe pour ce texte, confirmé par la seconde édition de *La Volonté dans la nature* (1854), où Schopenhauer mentionne, du même auteur, *A Manual of Bouddhism* (paru en 1853), et ajoute : « Ces deux excellents livres [...] m'ont ouvert plus qu'aucun autre le secret du dogme [*Dogma*] bouddhique » (*op. cit.*, p. 188).

162. *Cf.* Exode, 20, 5 et Deutéronome, 5, 9.

163. On se rappelle les erreurs de Schopenhauer sur le rapport des Romains à la religion. Il faut ici nuancer. La religion des Romains est d'abord nationale, celle des Latins à proprement parler. Le propos de Schopenhauer s'applique surtout aux cultes orientaux de l'époque impériale tardive, la latinisation de l'Occident européen par Rome étant beaucoup plus précoce et violente. Sur ces questions, *cf.* F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie P. Geuthner, 1963 ; du même auteur, *Les Mystères de Mithra*, réimpr. Éditions d'aujourd'hui, 1985.

164. L'exemple des Égyptiens sert l'accusation portée contre le

monothéisme musulman. Mais — et ce fait avéré renforce la thèse de Schopenhauer — en Asie, l'islam a aussi fortement contribué à la disparition du bouddhisme : celui-ci n'a disparu que de l'Indonésie, seule à avoir connu l'islamisation dans cette zone, tandis qu'il persistait en Indochine ou à Ceylan. Par ailleurs, les attaques de Schopenhauer sont plus dirigées contre le judaïsme pour la raison évidente qu'il a accès plus facilement à l'Écriture qu'au texte du Coran.

165. *Cf.* Exode, 20, 4 et 23.

166. La référence à Machiavel est à sa place dans le contexte (*Le Prince*, GF-Flammarion, 1980, chapitre 18, p. 165 *sq.* : « Comment les princes doivent garder leur foi »).

L'État selon Schopenhauer procède comme la religion : il a affaire à une « masse » d'individus naturellement portés à se nuire les uns aux autres (*cf. Le Monde*, 1859, *op. cit.*, p. 1340, où est reprise la célèbre formule « L'homme est un loup pour l'homme ») et doit trouver un moyen adéquat de s'imposer. L'idée d'un État à vocation éducatrice (*cf. Le Fondement de la morale*, *op. cit.*, p. 128) ne séduit pas Schopenhauer, ni non plus une théorie du contrat (*cf. Le Monde*, *op. cit.*, p. 432, 433 ; « Les républiques » jusqu'à « bien public », ajout de 1844 : « En attendant » jusqu'à « monarchie héréditaire », ajout de 1859). La suspicion se manifeste tôt chez Schopenhauer à l'encontre du droit considéré comme une morale. Elle tient à sa pensée d'un égoïsme essentiel à l'homme, autrement dit à son affirmation *individuelle* du vouloir-vivre. Les manuscrits de 1816 énoncent déjà : « Ceux qui sont d'avis qu'il [l'État] est une institution morale pensent qu'il est dirigé contre l'égoïsme même ; il est bien au contraire dirigé contre les conséquences de l'égoïsme, à savoir contre les conséquences de l'égoïsme étranger, contre lesquelles le véritable [État] s'élève ; il est donc totalement issu de l'égoïsme, et il est là pour servir ce même égoïsme, avec la raison, comme l'a remarquablement expliqué Hobbes » (HN, *op. cit.*, t. 1, p. 358). A. Hübscher (*ibid.*, t. 5, p. 482) relève par ailleurs une lecture du *Prince* la même année. C'est sans doute de Hobbes que Schopenhauer se sent le plus proche, bien qu'il lui reproche aussi sa conception « morale » du droit (*ibid.*, p. 359). Mais, outre le regard en quelque sorte métaphysique porté sur la politique et l'Histoire (ce n'est pas un hasard si les pages mentionnées plus haut dans *Le Monde* figurent au quatrième et dernier Livre), on remarque ici également le mépris du philosophe pour le peuple, la « masse » : toute idée de contrat, fût-elle d'inspiration hobbienne, lui répugne. Si la monarchie a sa faveur, c'est parce qu'elle naît de la rencontre *naturelle* des hommes faits pour obéir et des hommes faits pour commander : « Veut-on des projets utopiques, alors je dis : la seule solution du problème serait le despotisme des sages et des nobles parmi une authentique aristocratie, une authentique noblesse, obtenu par la *voie de la génération*, grâce au mariage des hommes les plus généreux avec les femmes les plus sages et les plus intelligentes. Cette proposition est *mon utopie* et ma République de Platon » (*Contribution à la doctrine du droit et à la politique*, in SW, *Paralipomena*, *op. cit.*, t. 5, p. 303). A la lecture de ces textes tardifs, on comprend l'hostilité violente de Schopenhauer aux mouvements révolutionnaires de 1848 (*cf.* R. Safranski, *op. cit.*, p. 404 *sq.*).

167. Démophèle s'insurge de voir la philosophie, dans l'analogie établie à l'instant par Philalèthe, alignée sur le peuple, et la monarchie aussi nuisible que les religions.

168. Il s'agit de la pièce de Samuel Butler (1663) :

« Qui est convaincu contre son gré,
En silence maintient pourtant son opinion » (Part 3, canto 3, 54).

169. La citation figure dans les Manuscrits de 1836, dans un contexte anti-hégélien (HN, *op. cit.*, t. 4-1, p. 208). Où l'on perçoit de nouveau l'usage circonstancié mais polyvalent de la citation chez Schopenhauer.

170. Le texte de *Über Religion* précède, dans le corps des *Parali-pomena*, une *Contribution aux lettres sanskrites* (*Einiges zur Sanskritli-teratur*, in SW, *op. cit.*, t. 5, paragraphes 183-190, p. 467-476), où Schopenhauer participe du courant de recherches philologiques et historiques baptisé à juste titre « renaissance orientale » et livre ainsi quelques notes comparatistes fondées sur les noms divins. Ainsi, il écrit de Janus : « *Janus* (sur lequel Schelling a professé un cours académique et l'a expliqué comme l'un-originel) ne devrait-il pas être *Yama*, le dieu de la mort, qui possède deux visages, et parfois quatre ? En temps de guerre, les portes de la mort sont ouvertes » (*op. cit.*, p. 475). Dès les Manuscrits de 1830, Schopenhauer, juxtaposant quelques remarques sur les « contradictions » qui habitent les pensées des hommes, écrivait : « De même Yama le dieu de la mort possède deux visages, l'un courroucé, l'autre infiniment amène » (HN, *op. cit.*, t. 4-1, p. 16), et la même remarque figure dans *Le Monde* (1844, *op. cit.*, p. 1212).

Dans le *Rg-Véda*, Yama (« jumeau ») est associé à l'idée de dualité : le premier homme, Yama, est convaincu par sa sœur jumelle Yamî de se livrer à l'inceste pour prolonger la race (X, 10, in *Hymnes spéculatifs du Véda*, édition L. Renou, coll. « Connaissance de l'Orient », Gallimard, 1956, rééd. 1985, p. 57 *sq.* et les notes). Premier homme, premier à mourir, il devient à ce titre le dieu des morts (X, 14, *ibid.*, p. 59 et les notes ; *cf.* aussi *L'Inde classique*, *op. cit.*, t. 1, paragraphe 675). Les recherches mythologiques contemporaines ont confirmé l'homologie des rôles de Janus et Yama, qui renvoient à l'idée d'une dualité et d'un commencement premier (*cf.* G. Dumézil, *Tarpeia*, Gallimard, 1947, p. 98 *sq.*). Dumézil estime que la figuration à double visage de Janus résulte peut-être de « l'utilisation accidentelle d'un type plastique méditerranéen », mettant en doute l'interprétation « rationaliste » que Schopenhauer adopte ici, fidèle à l'esprit des recherches de son temps.

171. La version de 1851 du dialogue se terminait sur le proverbe espagnol, comme la fin du texte entier (*cf. infra*). Le mot final de Philalèthe relève du langage familier. Il répond à celui de Démophèle, plus respectueux des conditions d'un dialogue poli. Le défenseur des religions était aussi aimable en ouvrant le dialogue (« Mon cher et vieil ami... »). Philalèthe se montre sans illusions face à un défenseur compromis avec les religions jusqu'à confondre la courtoisie avec la cautèle...

172. Ce paragraphe trace plus une séparation radicale entre le procédé de la foi et celui de la philosophie qu'il ne dresse l'inven-

taire du domaine réservé à chacune d'elles, au sens kantien d'un lieu exclusif où leur usage serait légitime (*cf. Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1968, Introduction, p. 23). Schopenhauer constate l'existence d'un problème métaphysique et le conflit de raisons qui oppose le savoir à la foi quant à la manière d'y répondre : il n'envisage pas une opposition de la « philosophie » avec la « religion », sans doute parce qu'il s'agit ici essentiellement d'une attitude *intellectuelle*, même si Schopenhauer insiste — c'est l'objet du précédent dialogue — sur l'oppression *historique* de la première par la seconde : la métaphore du pot de terre contre le pot de fer est en ce sens un propos qui n'a de visée qu'exorcisante, la foi étant mieux à même d'imprégner la pensée humaine commune, comme le montre le paragraphe suivant sur la révélation. L'enjeu est celui de la « communication de la pensée » et de « la pensée elle-même » : ce sont les termes de Schopenhauer, partisan d'une « métaphysique *vraie* » (*Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 883-884).

173. Dans sa préface de 1854 à *La Volonté dans la nature*, Schopenhauer écrit : « Car en philosophie, les révélations n'ont point de valeur ; c'est pourquoi un philosophe doit avant tout être un incroyant » (*op. cit.*, p. 45 ; ajout manuscrit, traduction modifiée).

174. La critique schopenhauerienne des révélations, si l'on excepte la verve moqueuse de sa présentation, rappelle le Spinoza de la Préface au *Traité théologico-politique*. Mais là où Spinoza prétend livrer une « méthode » pour interpréter l'Écriture sainte (*op. cit.*, trad. C. Appuhn, GF-Flammarion, 1965, p. 24), Schopenhauer rejette en bloc tout écrit religieux quelle que soit son obédience : à ce titre, dans les lignes qui suivent, l'inclusion des « curaillons » brahmaniques et bouddhistes parmi les prétendus fossoyeurs de la pensée humaine est remarquable. Il n'y a pas à proprement parler de contradiction avec les éloges nourris du brahmanisme et du bouddhisme : ils n'en prélèvent que la teneur strictement philosophique du point de vue de Schopenhauer.

175. Où l'on retrouve, exprimés négativement, les critères de la détermination d'une religion en tant que telle : la dogmatique (« *Dogmatik* ») est mise sur le même plan que la dimension morale, et le jugement de Schopenhauer sur l'apport de la religion, ici chrétienne, apparaît nuancé (les mêmes remarques s'appliquaient aux religions d'Asie).

176. *Factorum et dictorum memorabilium*. Le premier chapitre s'intitule « De la religion » et tout le livre premier lui est consacré (trad. française, Garnier, 1935).

177. Les *Histoires*.

178. Schopenhauer évoquait plus haut le sérieux de la vie selon le christianisme : on rencontre ici un épisode de la confrontation historique entre celui-ci et la philosophie « en progrès ».

179. *Cf.* Aristophane, *Théâtre complet*, éd. V. H. Debidour, t. 2, Gallimard, coll. « Folio », 1987, p. 273 *sq.* ; dans son introduction, Debidour présente joliment Dionysos comme un « bravache poltron ». Schopenhauer écrivait dans les Manuscrits de 1825 : « Celui qui croit encore qu'il existe une ressemblance quelconque entre la religion des Anciens et celle des Modernes, ou que le polythéisme n'est que le pluriel du monothéisme, qu'il lise les *Ranae* d'Aristo-

phane, où Bachchus [sic] est montré comme le plus pitoyable *fat* [en anglais dans le texte ; on pourrait traduire par « goinfre »], le plus vil des efféminés, qui fait sous lui de peur, etc. — et cela fut donné lors des Fêtes de Bachus [sic] » (HN, *op. cit.*, t. 3, p. 211).

180. Schopenhauer reprend le thème, développé dans le dialogue entre Démophèle et Philalèthe, de la vérité *sensu proprio* et *sensu allegorico*.

181. Reprise, ici, du thème de la dimension morale propre à toute religion : le christianisme apparaît en ce sens comme un modèle, ou plutôt le pendant « occidental » de ses modèles orientaux, qui offrent une « morale supérieure ».

182. La concession faite à la dogmatique chrétienne, que Schopenhauer réévalue ici aux côtés d'une morale toujours saluée par lui, ne saurait être admise hors du présent contexte : la dogmatique chrétienne « dépasse » relativement le judaïsme et le paganisme gréco-romain, c'est-à-dire relativement aux religions orientales ici implicites, et seulement en tant que dogmatique *sensu allegorico*.

183. Lecteur assidu de Voltaire, dont il possédait les œuvres complètes (*cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 181-182), Schopenhauer ne cite que rarement un passage précis : la seconde édition du *Monde* offre une appréciation générale sur « ce grand homme », que le philosophe affirme préférer à Rousseau (*op. cit.*, p. 1349-1350). Voltaire « reste dans son droit » en tant que polémiste et auteur du *Dictionnaire philosophique*, ou encore de *L'Examen de milord Bolingbroke, ou Le Tombeau du fanatisme*. Si le patronage de Voltaire est ici revendiqué dans le cas d'une interprétation *sensu proprio*, il est aussi limité, puisque Schopenhauer admet l'utilité pratique d'une interprétation *sensu allegorico* là où Voltaire refuse même l'idée de « ces images qui plaisent toujours au peuple » (*Examen de milord Bolingbroke*, in *Mélanges*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1064).

184. Le peintre Raphaël est cité dans *Le Monde* (*op. cit.*, p. 294 et surtout p. 515), comme modèle de la négation de la volonté. Lorsqu'il est question de l'allégorie picturale (p. 305 *sq.*), les peintres évoqués sont alors Carrache, ou encore Poussin. La référence à P. O. Runge (1777-1810), peintre romantique allemand par excellence, avec Caspar David Friedrich, est adéquate à l'analogie entre la peinture et la religion dans la production d'allégories. La sensibilité religieuse de Runge, sa recherche de l'Être divin, sans référence à un dogme particulier, dans les manifestations de la nature, le conduisent en effet à élaborer une théorie allégorique des couleurs (*Le Cercle des couleurs*, 1810). Schopenhauer mentionne en termes élogieux le « cercle des couleurs » de Runge, même s'il le dépouille, dans *Sur la vue et les couleurs*, de toute sa valeur symbolique — la jugeant probablement trop « théiste » (*op. cit.*, p. 59, 71, etc., et l'Annexe, p. 190, où est reproduit le cercle).

185. L'hétérogénéité de l'Ancien et du Nouveau Testament tient selon Schopenhauer à l'optimisme du premier et au pessimisme du second. Cette interprétation, on le sait, procède du fond même de la doctrine de Schopenhauer.

La tradition chrétienne, ainsi Pascal et sa doctrine des figuratifs (*Pensées, op. cit.*, paragraphe 642 *sq.*), rapporte que Saül, disciple de

Gamaliel, devenu disciple de Paul, à la suite des évangiles synoptiques eux-mêmes, a élaboré une doctrine du Nouveau Testament anticipée par les figures de l'Ancien Testament. C'est cette doctrine qui permet de considérer les deux testaments comme constituant un livre unique appelé Écriture sainte, ou Bible. Ce point de vue dogmatique traditionnel est renforcé par les études contemporaines sur les textes apocalyptiques (*cf.*, en ce sens, *Écrits intertestamentaires*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987 ; sur cette problématique complexe, *cf.* aussi, pour une approche théologique, S. Breton, *Saint Paul*, PUF, coll. « Philosophies », 1988, p. 31-47, et, pour une approche rhétorico-littéraire, N. Frye, *Le Grand Code*, Paris, 1986).

186. Les annotations marginales de Schopenhauer sur son exemplaire de *La Cité de Dieu*, les ajouts manuscrits des différentes éditions du *Monde* permettent à A. Hübscher (HN, *op. cit.*, t. 5, p. 199-200) de retracer la rencontre et le dialogue de Schopenhauer avec saint Augustin. Sa lecture de l'évêque d'Hippône remonte aux années de rédaction du *Monde*, vraisemblablement limitée au *De libero arbitrio*, qui figure parmi les volumes des œuvres empruntés à la bibliothèque de Dresde. Son intérêt se renouvelle lorsque Schopenhauer acquiert, dans les années 1830-1840, une édition complète : il la cite dans l'édition de 1859 du *Monde*, simplement pour étayer ses affirmations, selon un procédé appliqué de longue date (*op. cit.*, p. 171-172 ; p. 259, note 1). C'est ce passage de *Über Religion*, plus que celui consacré au *De libero arbitrio* dans *Sur la liberté de la volonté* (SW ; *op. cit.*, t. 3, p. 587 *sq.*), qui porte trace immédiate de l'interprétation de saint Augustin en tant que théologien.

Schopenhauer ignore la dualité de tendances qui traverse le Moyen Age chrétien et permet de distribuer la réalité catholique grossièrement selon deux courants, l'un augustinien, l'autre thomiste, le premier symboliste et intérieur, le second réaliste et beaucoup moins mystique, opposition qui reproduit dans le registre chrétien l'antithèse musulmane du « mystique » Avicenne et du « réaliste » Averroès (*cf.* E. Gilson, *Jean Dun Scot*, Paris, 1952, p. 77-81, et *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1926, rééd. Vrin, 1981).

187. Le recours à l'allégorie présente une utilité pratique non seulement pour le « gros de l'humanité », mais aussi pour la religion elle-même : elle la préserve de l'« effondrement », dans l'attente de cette « euthanasie » prophétisée plus que souhaitée par Philalèthe.

188. Le titre complet est : *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus von dem Anfang der Pelagianischen Streitigkeiten bis zur dritten Oecumenischen synode*, Berlin, 1821 (« Essai d'une présentation pragmatique de l'augustinisme et du pélagianisme depuis le début des controverses pélagiennes jusqu'au troisième synode œcuménique »). A. Hübscher estime que Schopenhauer a pris connaissance de l'ouvrage de G. H. Wiggers peu avant la publication de la seconde édition du *Monde* (HN, *op. cit.*, t. 5, p. 235).

189. « *Kolossale Übelstand.* »

190. L'opposition historique et théologique que tente Schopenhauer entre Grégoire Le Grand (540 ?-604), ici désigné comme le père du Purgatoire, et saint Augustin (354-530), est sujette à caution : J. Le Goff (*La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981, p. 92 *sq.*) montre en quoi ce dernier occupe une place décisive dans la « préhistoire du purgatoire ». L'utilisation de la théorie de l'« apocatastase » d'Origène en contrepoids des Pères latins est aussi intéressante : ce Père grec ne peut admettre l'idée païenne de la métempsycose, incompatible avec le christianisme — elle correspond à la tradition héritée des orphiques, des pythagoriciens et de Platon — et en conçoit une « variante », celle d'un « perfectionnement ininterrompu de l'âme après la mort qui lui permet, si pécheresse qu'elle ait pu être au départ, de retourner à la contemplation éternelle de Dieu » (J. Le Goff, *ibid.*, p. 83 ; *cf.* aussi G. Bardy, art. « Origène », in *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey & Aîné, 1932, t. XI-2, notamment p. 1547 *sq.*, sur la doctrine de l'apocatastase).

L'édition du *Dictionnaire* de P. Bayle (1647-1706) à laquelle renvoie Schopenhauer est probablement celle en deux volumes d'extraits (Berlin, 1767 ; *cf.* HN, *op. cit.*, vol. 5, p. 14). L'article « Origène » ne décrit pas l'élaboration de la doctrine du purgatoire en tant que telle, mais rapporte une controverse avec les Sociniens sur la question du sort des réprouvés après la mort (*op. cit.*, t. 3, p. 540, note B). Cette référence est un ajout manuscrit, sommaire, et ceci explique sans doute cela.

191. *Restitutio in integrum*, expression de droit romain qui signifie « rétablissement dans le statut antérieur ».

192. En français dans le texte.

En toile de fond de ce développement polémique figure toujours, mainte fois répétée, la thèse, inadmissible pour Schopenhauer, car empruntée à l'Ancien Testament, d'une création de l'homme *ex nihilo* par un être transcendant. Les références à *La Cité de Dieu* illustrent la contradiction que pense déceler Schopenhauer entre cette création *volontaire* et la damnation à laquelle est promis le méchant : au chapitre 21 du livre XII (édition française par L. Moreau, Seuil, coll. « Sagesses », 1994, p. 94-95), saint Augustin pense avoir résolu « ce terrible problème où il s'agit d'accorder l'éternité de Dieu avec la nouveauté des êtres qu'il a créés sans nouveauté de volonté », mais les références aux livres suivants (édition française, *op. cit.*, respectivement p. 106, 117 et 119), font à l'évidence allusion aux interrogations de saint Augustin sur la mort corporelle de l'homme et le sort de l'âme : face à la thèse évangélique (*cf.* Apocalypse, 2, 11 ; 20, 6 ; 21, 8 in Nouveau Testament, *op. cit.*, p. 401, p. 424-425) de la « seconde mort » des damnés, glosée par saint Augustin, Schopenhauer ne manque pas d'ironiser, ni surtout d'insister sur la contradiction, flagrante selon lui, entre la prédestination et la grâce : il se dit pris de « sympathie » — de pitié, au sens schopenhauerien — pour un damné...

193. En latin dans le texte. *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologico-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* (1615) : « Si dieu ne voulait pas que les actions les plus graves et les

plus basses aient leur essence dans le monde, alors sans doute il expulserait et bannirait d'un geste les actes honteux hors des frontières du monde ; car qui d'entre nous peut opposer une résistance à la volonté divine ? Comment peut-on admettre que les crimes contre Dieu soient accomplis alors même que, face à l'accomplissement du péché, il accorde aux criminels la force nécessaire à celui-ci ? Mais si l'homme ne s'égare pas sans que Dieu le veuille, alors Dieu sera plus faible que l'homme qui s'oppose à lui et possède la puissance de le faire. D'où l'on conclut que Dieu veut le monde tel qu'il est, car s'il en voulait un meilleur, il l'aurait. » Le propos sur la médisance de Vanini est bien sûr ironique.

Schopenhauer a tardivement acquis la première édition de ce texte (*cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 180 ; *cf.* aussi *Le Monde*, 1859, *op. cit.*, p. 1008 pour une autre citation).

194. « Si Dieu veut des péchés, alors il est celui qui les commet ; s'il ne les veut pas, ils sont pourtant commis. On devra dire par suite qu'il est ou bien imprévoyant, ou bien impuissant, ou bien cruel, puisqu'il ignore ou n'exécute pas, ou néglige l'accomplissement de ses décrets. »

195. Hobbes figure parmi les « devanciers » de Schopenhauer, recensés et critiqués dans un paragraphe spécial du Mémoire (SW, *op. cit.*, t. 3, p. 583 *sq.*). Sur Hobbes, *cf. Quadruple Racine, op. cit.*, note de F.-X. Chenet, p. 287-288).

196. Schopenhauer développe ici une argumentation fondée sur sa connaissance du brahmanisme et du bouddhisme.

L'expression anglaise « *final emancipation* » veut traduire l'allemand « *endliche Erlösung* ». On peut expliquer ce recours à l'anglais (*cf.* aussi *Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 1371) par le souci de ne pas laisser interpréter le terme « *Erlösung* » dans le sens ici trop tendancieux de « rédemption ». Si Schopenhauer précise qu'il s'agit de comprendre les termes comme les « équivalents » de la « félicité éternelle », c'est à des fins pédagogiques, mais aussi pour enraciner le parallélisme qu'il observe entre les phénomènes religieux de civilisations différentes — le christianisme a une origine indienne selon lui. « *Erlösung* », « *emancipation* » traduisent le sanskrit « *moksha* », qui signifie délivrance, et dont le contenu est purement négatif : « Être délivré, c'est échapper au cycle des renaissances, épuiser le karman [acte], [...], se libérer du mal, de la souffrance, du non-savoir » (L. Renou, *L'Inde classique, op. cit.*, t. 1, p. 562 ; et *ibid.* pour l'évolution des conceptions indiennes du *moksha*). Dans le bouddhisme indien, le terme sanskrit « *nirvana* », c'est-à-dire « extinction », correspond à l'état d'absence, de cessation de la douleur (sur le nirvana et ses interprétations, *ibid.*, t. 2, p. 547 ; sur les recherches de Schopenhauer et son interprétation du nirvana, *cf. Le Monde*, 1844 et 1859, *op. cit.*, p. 1258-1259 et la note).

La doctrine de la transmigration des âmes (décrite en particulier au dernier chapitre des *Lois de Manou*, traduites et publiées en 1796 par W. Jones ; *cf.* annexe 2), si elle connaît des variations d'une religion à l'autre, est un fait *panindien*, comme l'importance accordée à l'acte et à ses conséquences (les mérites), et Schopenhauer, dans la relative généralité de son propos, n'opère pas à juste titre de distinctions d'une religion à l'autre — parmi ces dernières, il

faudrait ajouter le jaïnisme, considéré à l'époque comme une sous-école du bouddhisme. A la différence de Hegel (*cf.* M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, 1979, p. 107), Schopenhauer ne méconnaît pas le lien organique entre la transmigration et le karman : ceux-ci englobent l'acte (représentation et réalisation), l'effet de l'acte, la loi qui régit cet effet (*cf. L'Inde classique, op. cit.*, t. 1, p. 555 *sq.*), et accompagnent les vies de leur auteur, c'est-à-dire déterminent la qualité de sa réincarnation selon l'échelle des êtres, depuis les plus ténus des êtres animés jusqu'aux dieux. Il y aurait à relever, sur maints aspects de ces conceptions, des différences d'une religion à l'autre, ainsi le jaïnisme, qui place la renaissance humaine au-dessus de la renaissance divine — l'idée eût probablement séduit Schopenhauer : chacune a élaboré sur ce fonds de pensée commun des constructions d'une extraordinaire complexité, à laquelle répond la variété des cosmologies évoquées ici par le philosophe (sur la pluralité des mondes, des enfers comme des cieux, *cf.* L. Renou & J. Filliozat, *L'Inde classique, op. cit.*, t. 1, p. 554, t. 2, p. 524-525, et p. 648 ; pour un exposé complet, *cf.* W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, K. Schrœder, 1920, Réimpr. G. Olms, 1990).

Schopenhauer voit dans ces doctrines un traitement des individus où la métempsycose tempère, pour le commun tout au moins, la perspective eschatologique, c'est-à-dire le risque ultime de la damnation éternelle : Schopenhauer s'émeut de l'éternité de la damnation dans la dogmatique chrétienne plus que de sa réalité. La métaphore du « *Tummelplatz* », de l'« aire de jeu » selon le sens premier du terme (synonyme de « *Kinderspielplatz* », aire de jeu pour des enfants, *cf.* J. et W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch, op. cit.*, t. 22, p. 1742) appliquée au *samsara* (littéralement : circuit, migration circulaire ou totale), est surtout adéquate au bouddhisme. Schopenhauer tient un discours identique, non dénué de lyrisme, sur le samsara dans une note des *Paralipomena*, en évoquant ce « souvenir bouddhiste » (*Supplément de contribution à la doctrine de la douleur du monde*, in SW, t. 5, paragraphe 156, p. 356 ; ajout manuscrit). On notera qu'il n'y a pas dans le bouddhisme une justice extérieure jugeant des actes (d'où l'absence du rite sacrificiel), mais un processus automatique présidant à la pluralité des vies de l'individu humain (*cf. L'Inde classique, op. cit.*, t. 2, p. 541).

197. Ici affleurent les conclusions du Quatrième Livre du *Monde*. L'admission par Schopenhauer de la doctrine augustinienne, interprétée comme une allégorie, contraste avec le véritable enrôlement de la doctrine panindienne du samsara (*cf.* note précédente), et du nirvana bouddhiste, qualifié, c'est à relever, de « vérité » (mêmes assimilations dans *Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 1378) : c'est l'exemple le plus caractéristique, pour le versant orientaliste, de l'affinement par le dernier Schopenhauer de ses connaissances et de son syncrétisme religieux.

198. « *Hochasiate.* » Il s'agit de cette Asie qui serait le berceau de l'humanité aux conceptions religieuses les plus pures, la dénomination géographique traduisant une fois encore l'idéal d'une terre originelle marié au rejet d'un certain sémitisme religieux (*cf. infra*, l'invocation du Gange). Même expression dans *Le Fondement de la morale* (*op. cit.*, p. 155) et *Le Monde* (1844, *op. cit.*, p. 1350).

199. Pour les références à saint Augustin, *cf. La Cité de Dieu, op. cit.*, t. 2, p. 150 et 188 (Livre 4), p. 195 et 234 (Livre 5), t. 3, p. 89 (Livre 18) et 225 (Livre 21).

Cette comparaison, qui est un ajout manuscrit, illustre la position de Schopenhauer sur la dogmatique chrétienne et les religions orientales (*cf.* note précédente) : la « neutralisation » de ce qu'il nomme la « mythologie » des religions autorise la mise en évidence d'une « essence » commune à chacune d'elles, au-delà d'une simple analogie. On en déduira que l'*idée* d'une cité terrestre correspond à la volonté de vie et l'*idée* d'une cité céleste à la négation du vouloir-vivre.

200. Dans la religion de l'Iran ancien, qui a pour livres sacrés l'*Avesta*, écrit dans la langue dite avestique, Ormuzd — plus exactement Ormazd — et Ahriman sont les autres dénominations, plus tardives, respectivement de Ahura Mazdâ, le seigneur Sage, et Angra Mainyu, l'Esprit mauvais. Schopenhauer les mentionne dans ses notes manuscrites de 1826 (*cf.* HN, t. 3, p. 307). On notera que Zoroastre — ou Zarathushtra (660 env.-583 env. av. J.-C.) — n'est pas un fondateur de religion : il réforme des croyances établies depuis plusieurs millénaires dans l'Iran médique et nommées généralement mazdéisme (de Mazdâ, « sage »). *Cf.* M. Molé, *Ormazd et Ahriman*, PUF, 1953 et, pour un exposé général complet, M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, PUF, 1963.

Cette remarque sur l'origine supposée indo-iranienne de Yahvé a son parallèle dans *Le Monde*, auquel renvoie implicitement Schopenhauer (« on a constaté par ailleurs... ») : il s'agit dans les deux cas d'ajouts manuscrits qui témoignent de ses ultimes recherches en matière d'histoire des religions et de sa quête d'une unité originelle, unité aussi bien « mythologique » que « dogmatique », pour reprendre ses propres distinctions. *Le Monde* — cela ne doit pas étonner, puisque Schopenhauer lui accorde la primauté architectonique sur le reste de son œuvre — est plus exhaustif sur les raisons de son interprétation : Schopenhauer se fonde sur sa lecture de J.G. Rhode (1762-1827), auteur de *La Légende sainte et le système religieux général des anciens Bactres, Mèdes et Perses ou du peuple Zend* (c'est le titre exact, abrégé par Schopenhauer de l'ouvrage du savant allemand paru en 1820) et I. J. Schmidt (1779-1847), auteur de *Sur la parenté des doctrines gnostico-théosophiques avec les systèmes religieux de l'Orient, principalement le bouddhisme* (titre complet de l'ouvrage paru en 1828 ; *cf.* aussi *La Volonté dans la nature, op. cit.*, p. 187), et « ne renonce pas à l'opinion que les doctrines chrétiennes puissent dériver en quelque manière de ces religions primitives » (*op. cit.*, 1859, p. 1394-1395).

L'assimilation d'Ormazd à Indra, dieu dominant le panthéon védique et personnifiant la puissance guerrière, opérée par Rhode (*cf.* HN, *ibid.*), reflète un état de l'interprétation des panthéons indo-iraniens que les recherches mythologiques de G. Dumézil n'ont pas exactement confirmé (*cf.* par ex. *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion, 1985, p. 140 *sq.*).

201. Ce dernier alinéa présente un essai de comparaison entre le christianisme et le bouddhisme, entre les *Évangiles* et le *Lalita Vistara* (« Développement du jeu », c'est-à-dire « récit développé de la

vie du Bouddha », cité aussi dans *Le Monde*, 1859, *op. cit.*, p. 1131 ; il s'agit de la traduction de P.E. de Foucaux, sur la version tibétaine, parue en 1848 ; *cf.* HN, t. 5, p. 334 ; ce même orientaliste a traduit la version sanskrite en 1884, réimpr. Les Deux Océans, 1988). On remarque le parti pris de Schopenhauer en faveur du bouddhisme, et surtout une herméneutique du christianisme qui le rapproche de D.F. Strauss (1808-1874). Schopenhauer centre son discours sur le rapport entre la religion comme doctrine et comme phénomène réel, historiquement daté.

Schopenhauer, qui attache plus d'importance aux chrétiens qu'à Jésus-Christ (1844, *op. cit.*, p. 1381 ; 1859, *op. cit.*, p. 483 ; p. 1406 ; *cf.* aussi notre présentation), se rapproche des thèses straussiennes sur le Nouveau Testament. De Strauss, Schopenhauer ne possède que la *Christliche Glaubenslehre* (*Doctrine de la foi chrétienne présentée dans son développement historique et dans son combat avec la science moderne*, 1840 ; *cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 229), mais il a de toute évidence lu en détail son ouvrage principal, *La Vie de Jésus* (1835) : l'édition de 1844 du *Monde* la cite à deux reprises (*op. cit.*, p. 1386 et 1405).

La mise entre parenthèses, ici, de la personne de Jésus procède bien d'une lecture straussienne, confirmée par un ajout de 1859 du *Monde* (de « Aussi faut-il » jusqu'à « nous satisfaire », *op. cit.*, p. 508). Pour Strauss, l'histoire de la vie de Jésus et les particularités de sa doctrine et de sa destinée se sont combinées avec le type que celui-ci prétendait incarner, le Messie. Schopenhauer est lui aussi à la recherche d'un type humain, celui de la négation du vouloir-vivre. Jésus est *comme* les saints et les êtres pieux cités en exemple. Tout se tient en ce sens, puisque pour Schopenhauer la présentation d'un Christ miraculeux ne sert qu'à forcer la crédulité des autres hommes, et à asseoir la religion — à quoi servent les Évangiles canoniques.

Ce qui par ailleurs séduit Schopenhauer dans le bouddhisme, c'est l'absence d'une thèse — d'un dogme — posant l'existence d'un dieu transcendant et l'envoi d'un messie, c'est aussi la quête d'un salut purement individuel, proclamé en exemple universel seulement par une dogmatique constituée ultérieurement. Il est exact que le Bouddha (le Shakyamuni, le « sage des Shakya », du nom de la famille d'origine du Bouddha, 560 env.-480 env. av. J.-C.) n'a institué de son propre chef aucune Église : la Communauté s'est formée autour de lui, mais il ne l'a pas suscitée. Il faut souligner que la prédication et la vie même du Bouddha nourrissent des courants interprétatifs antagonistes dès les premiers temps de la constitution du canon. On notera sommairement qu'il existe deux écoles bouddhiques, elles-mêmes sectionnées avec le temps en nombre de sous-écoles comprenant un canon en propre : l'école dite du « Petit Véhicule » (*Hinayana* ou « Moyen inférieur de progression » ; cette école recouvre géographiquement le Sri Lanka et les pays d'Asie du Sud-Est), dénomination péjorative appliquée par l'autre école, dite du « Grand Véhicule » (*Mahayana* ou « Moyen supérieur de progression », existant en Chine). L'une incarne une tendance « rigoriste », l'autre une tendance « laxiste » (A. Bareau, *Les Religions de l'Inde*, Payot, 1985, t. 3, p. 83). Les recherches contemporaines sur

le *Lalitavistara* ici mentionné concluent que cette vie du Bouddha appartiendrait à un fonds commun aux deux traditions, chacune s'efforçant de s'en attribuer la légitime appartenance (*cf. L'Inde classique, op. cit.*, t. 2, p. 368).

On peut présumer que Schopenhauer sait l'existence de différentes sectes bouddhistes grâce à Burnouf (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Imprimerie royale, 1844, p. 18). Le bouddhisme primitif reconnaît six prédécesseurs au Bouddha historique, qui en est la dernière incarnation, et les sectes divergent seulement sur leur nombre. Celles-ci reconnaissent que les Bouddhas ultérieurs auront le même rôle de sauveur que le Bouddha historique, notamment Maitreya, le dernier Bouddha futur (*cf. L'Inde classique, op. cit.*, t. 2, paragraphes 2281 et 2337). Il y a donc en commun dans le *Hinayana* et le *Mahayana* une conception cyclique des apparitions historiques des Bouddhas, apparitions non au sens transcendant du terme, mais à l'intérieur du cycle des renaissances (adopté par Schopenhauer ; *cf.* présentation), sans arrière-plan eschatologique. Si la tradition décrit le Bouddha historique auteur de miracles (*cf. L'Inde classique, op. cit.*, t. 2, paragraphe 2201), il n'y a pas lieu d'en faire un être surnaturel. Comme l'écrit Burnouf, c'est une « croyance universellement admise dans l'Inde qu'une grande sainteté est nécessairement accompagnée de facultés surnaturelles » (*Introduction..., op. cit.*, p. 134). Schopenhauer se montre au total un comparatiste mesuré et cohérent : son analyse du bouddhisme retient des aspects unitaires de ce dernier, et il l'intègre parfaitement au point de vue qui seul importe, celui de sa propre philosophie.

202. Ce développement sur les animaux occupe toute la fin du paragraphe 177 et engage un aspect essentiel de ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie métaphysique de Schopenhauer (parallèle dans *Le Fondement de la morale, op. cit.*, p. 153 *sq.*).

L'intérêt de Schopenhauer pour le monde animal, et plus généralement le monde vivant, remonte aux années de formation (« J'étudiais à Göttingen... » ; *cf.* R. Safranski, *op. cit.*, p. 132 *sq.*) et de conception de son système : « Si l'homme n'existait pas, alors n'existeraient ni les bêtes, ni les plantes, ni la matière [...]. Car les bêtes et les plantes sont phénomènes, objectité, de cette même volonté dont le phénomène est l'homme : celui-ci n'est que le phénomène plus complet de la même volonté [...]. L'homme contient, dans sa volonté libre, la condition de la délivrance [*Erlösung*] de la bête et de la plante vis-à-vis de l'existence : car elles ne sont que le phénomène plus faible de sa propre volonté [...] » (HN, *op. cit.*, t. 1, p. 260-261, Manuscrits de 1815 ; *cf.* aussi *Le Monde*, paragraphe 23, le chapitre 22 des Suppléments de 1844, et *La Volonté dans la nature, passim*). Si l'observation scientifique des corps vivants est un aspect essentiel de la philosophie de Schopenhauer, qu'en est-il de l'idée, clairement revendiquée ici, d'un droit à la vie pour les animaux ? Le paragraphe 26 de la seconde édition de la *Quadruple Racine* (1847) s'indigne que les hommes se croient différents des animaux, « *Tiere* », au point de les appeler des « bêtes », « *Bestien* » (*op. cit.*, p. 234). Schopenhauer justifie ce droit animal en insistant à plusieurs reprises, ici, sur l'identité essentielle avec l'homme. C'est

une conséquence du second point de vue sur le monde comme volonté (*op. cit.*, p. 342), où l'objectivation de la volonté équivaut, par la prise de conscience de la douleur universelle, à sa propre négation et à l'abolition de l'individualité corporelle dans le champ *éthique*. Le corps fait l'expérience de la pitié (*Mitleid*), de la « *compassion* », que Schopenhauer rencontre dans la thématique rousseauiste de la commisération (*cf. Le Fondement de la morale, op. cit.*, p. 162 *sq.*). Mais *Le Monde* ne mentionne pas ce Rousseau-là, ni en 1819, ni dans les éditions suivantes : il renvoie exclusivement au modèle religieux, le christianisme — à mots couverts : « Tout amour (ἀγάπη, caritas) est pitié » (*op. cit.*, p. 471) —, et explicitement à l'hindouisme (sur le patronage rousseauiste de Schopenhauer et ses limites, *cf.* l'introduction d'A. Roger au *Fondement de la morale, op. cit.*, p. XLVII).

Sur la religion développe un discours présent dès 1819 à l'état de note (*ibid.*, p. 469) : la thématique de l'identité essentielle entre l'homme et l'animal est déjà accompagnée des éloges de « l'Hindou » (*ibid.*) et de la célèbre formule : « *Tat tvam asi* » (« tu es ceci » ; *ibid.*, p. 471). Cette note contient en germe toute la condamnation ultérieure des vivisections (*cf.* aussi *ibid.*, p. 478-479).

203. *Cf. Le Fondement de la morale, op. cit.*, p. 104. *Cf.* aussi la *Quadruple Racine, op. cit.*, p. 235.

204. « Puanteur juive. » Prise à la lettre, l'expression est antisémite, et plus encore cette note manuscrite des *Senilia* (1859) : « Le Bon Dieu, prévoyant dans sa sagesse que son peuple élu serait dispersé dans le monde entier, donna à ses membres une odeur spécifique, par quoi il pourrait les reconnaître et les repérer partout : le *Fœtor Judaicus* » (HN, *op. cit.*, t. 4-2, p. 33 ; *cf.* aussi la note de Schopenhauer, *infra* (k), où il évoque la « race youpine » (sic).

On ne saurait mettre cette remarque sur le seul compte du grand âge de Schopenhauer. Elle veut expliciter sur un mode pamphlétaire le lien qui unit le peuple juif à son Dieu, et l'on sait combien cette exclusivité l'agace (*cf. supra*, note 93). On se rappelle que Schopenhauer a déjà, au fil de ce texte, évoqué les juifs, dénonçant leur « pensée fondamentale », leur « dogme balourd », s'en prenant aux conditions de leur installation sur la Terre promise — Schopenhauer explique la haine nourrie à l'égard des juifs par le fait qu'« ils étaient le seul peuple sur terre à n'attribuer à l'homme aucune existence au-delà de cette vie-ci » (*ibid.*). Sa critique du judaïsme se concentre par conséquent sur des questions théoriques, et envisage celui-ci en tant que religion spécifique (*cf.* par ex. *Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 1233 et p. 1256, *cf.* aussi les commentaires de M. Piclin au paragraphe 34 de l'édition de 1847 de la *Quadruple Racine...*, *op. cit.*, p. 346-347).

Schopenhauer ne s'étonne pas moins — peut-on parler d'admiration, et point seulement au sens étymologique du terme ? — de la persévérance du peuple juif (*cf. supra*, note 93), et s'indignait aussi de leur expulsion d'Espagne en 1492 (*cf. supra*, p. 95).

L'attention porte ici sur une expression à connotation purement ethnique. « *Fœtor Judaicus* » figure aussi dans *Le Fondement de la morale* (*op. cit.*, p. 156 et 165, également à propos des animaux), sans jamais toutefois servir une considération d'ordre racial (*cf.*

aussi *Parerga, Fragments sur l'histoire de la philosophie*, in SW, t. 4, p. 95, où Schopenhauer s'en prend à certains passages de l'*Éthique* de Spinoza et a recours à ladite expression). Une comparaison rhétorique avec d'autres formes du discours schopenhauerien peut cependant renforcer l'hypothèse d'une valeur dénuée de jugement racial.

Nous y incitent les annotations marginales du philosophe répertoriées dans l'inventaire de sa Bibliothèque. Sur un ouvrage de l'orientaliste Rammohun Roy, en marge d'un développement consacré au dieu Brahma, Schopenhauer écrit plusieurs fois : « *Jew !* » (« *juif !* »), croyant voir poindre un esprit judaïque dans le commentaire de Roy (*Translation of Several Principal Books... of the Veds, and Some Controversial Works of Brahminical Theology*, 2e éd., Londres, 1832 ; in HN, *op. cit.* T.V, p. 342 ; *cf.* annexe 2). Sur R. Roy, *cf.* R. Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, 1950, notamment p. 263. Essayons d'aller plus loin en mettant en regard ce mot « juif » et cette expression « *fœtor judaicus* » avec le sanskrit « *mleccha* », utilisé dans la même veine en annotation à l'ouvrage de B. Hodgson, *Sketch of Buddhism* (Londres, 1828, in HN, *ibid.*, p. 330) : le « *mleccha* », dans l'Inde ancienne, est celui qui ne parle pas la langue du pays, exact correspondant du « barbare » grec — et de même consonance onomatopéique, formé sur la racine *mlech*, « parler indistinctement ». Le « *mleccha* » incarne plus largement celui qui est étranger à la civilisation (*cf.* sur ce point *Lois de Manou*, II-23, trad. G. Bühler, in *Sacred Books of the East*, vol. 25, réimpr. M. Banarsidass, 1988, p. 33, et P.V. Kane, *History of Dharmashastra*, BOR, 1974, t. 2-1, p. 382 *sq.* ; pour le versant occidental, *cf.* A. Momigliano, *Sagesses barbares*, F. Maspero, 1980). Schopenhauer fait sienne l'appellation « *mleccha* » pour dénoncer les interprétations, selon lui déviantes, des orientalistes de son temps, et pas seulement : il s'en prend dans le même registre aux « parias, Tchandalas et *mlecchas* » de la morale, parmi lesquels il range Kant, accusé de sacrifier les animaux sur l'autel des fins pratiques (*Le Fondement de la morale, op. cit.*, p. 64). Plus indien qu'un brahmane, si l'on ose dire, il se définit gardien du caractère sacré des textes hindouistes, qu'il vénère, protecteur invétéré d'une pensée et d'une culture *idéologiquement* pures — il invoque le fleuve Gange et, plus loin, l'Asie « incirconcise » : si l'orientalisme de Schopenhauer va de pair avec un antijudaïsme certain, son hostilité s'exerce contre la *religion* juive, et non contre le peuple juif en tant que tel. Elle ne saurait se justifier par, ni se fonder sur un antisémitisme érigé en principe critique (*cf.* aussi E. de Fontenay, « La Pitié dangereuse », in *Présences de Schopenhauer*, Grasset, 1989, p. 83 *sq.*). La rhétorique du « *Fœtor Judaicus* » se conjuguerait somme toute assez bien avec celle du « curaillon » distingué du « prêtre » — à ceci près que Schopenhauer ne discerne pas le moindre « vrai » judaïsme, excepté peut-être le péché d'Adam, mais ce dernier est toujours lu à travers la dogmatique chrétienne. Demeure cette question : est-il seulement possible de séparer la *religion* juive du peuple *juif*, a fortiori dans une lecture de la *Bible* ?

205. Schopenhauer critique ici l'instrumentalisation des animaux. Pour un point de vue presque contemporain, *cf.* L. Feuer-

bach, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 243 *sq.*

206. Seul le judaïsme ancien, et contemporain de l'existence des deux Temples, procède, non sans réticences de la part des prophètes, à des sacrifices d'animaux. Le christianisme, qui a réservé pour victime au sacrifice celui de l'Homme-Dieu, réprouve celui des animaux. Mais seuls les franciscains considéreront les animaux comme leurs frères, et l'idéologie cartésienne des animaux-machines, partagée par Malebranche, rejetée par Leibniz, montre assez que si l'animal n'est plus une victime sacrificielle, il reste, au grand scandale de Schopenhauer, une victime tout court du judéo-christianisme. *Le Fondement de la morale* s'en prend plus explicitement à la philosophie du XVII^e^ siècle, « cartésiano-leibnizio-wolfienne » (*op. cit.*, p. 153). Sur la position de Descartes et de Leibniz relativement aux animaux, *cf.* G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, 1967, p. 111.

207. Ville portuaire située au nord de Bombay, dans l'État actuel du Gujerat, et d'une grande importance historique. Elle est dès l'Antiquité un des principaux berceaux — sinon le seul — des relations commerciales entre l'Inde et les autres civilisations maritimes, de la péninsule arabique jusqu'à la Grèce et, à ce titre, le plus important centre de commerce de l'Inde. Elle est aussi une des villes les plus peuplées, jusqu'aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, époque où commence l'essor de Bombay, favorisé par les Anglais. L'information de Schopenhauer, tenue de journaux ou peut-être de récits de voyageurs, est exacte et donnée encore au XX^e^ siècle : l'*Imperial Gazetter of India* rapporte que les fonds acquis grâce au commerce du coton sont affectés « en partie à des hôpitaux pour animaux » (vol. XXIII, Oxford Clarendon Press, édition de 1908, p. 167).

208. « *Christliche Pöbel.* » Voir plus loin la « plèbe » (« *Plebs* »). Sur ce lexique mis largement à contribution dans le procès des hommes face aux animaux, *cf. supra*, note 13.

209. *Cf.* Genèse, chap. 2.

210. *Le Fondement de la morale* a inauguré un éloge des sociétés de ce type, auxquelles Schopenhauer tient manifestement beaucoup (*op. cit.*, p. 158 *sq.* ; un ajout manuscrit renvoie au présent passage de *Sur la religion*, et à un article du *Times* de 1855). Ici est cité le premier verset des Proverbes, 12, 10 (*cf. Die Bibel*, trad. M. Luther, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1978, p. 628). « Pardonne » traduit « *erbarmt* », qui trahit selon Schopenhauer une hiérarchisation du rapport aux animaux.

211. Le renvoi concerne *Le Fondement de la morale* (*op. cit.*, p. 64 ; *cf.* aussi p. 156), où la position de Schopenhauer sur la relation des hommes avec les animaux se dessine dès le chapitre II, consacré à la philosophie pratique de Kant. Schopenhauer a ici en tête le paragraphe 17 de la *Doctrine de la vertu*, qu'il avait cité alors (*ibid.*). Kant n'est pourtant pas aussi radical : il condamne également les expériences « au seul profit de la spéculation », mais privilégie le devoir envers soi sur le devoir envers les autres, hommes ou animaux, qui ne peuvent recevoir que de la « considération » (trad. A. Philonenko, Vrin, 1968, p. 119).

212. *Scenen aus dem Geisterreiche*, Stuttgart, 1831 ; *cf.* HN,

op. cit., t. 5, p. 301. Sur Jung-Stilling (1740-1817), ami de Goethe, de Herder et de Mme de Staël, romancier et auteur de traités théosophiques, *cf.* E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme, op. cit.*, t. III, p. 168.

213. Des références indianistes de Schopenhauer, cette « Grande Parole » *(Mahavakya)* des Upanishads est sans doute la plus exploitée aux fins de comparatisme philosophique. Elle est aussi celle que Schopenhauer affectionne le plus : la première édition du *Monde* cite sa version persane d'après Anquetil-Duperron (*op. cit.*, p. 447 ; la rectification sanskrite est un ajout de 1844 ; *cf.* aussi p. 471 et p. 1367). Cette dernière occurrence (1844) s'inspire d'une note des Manuscrits de 1826, où la formule cautionne la doctrine de la métempsycose. Le manuscrit en question évoque en termes kantiens la renaissance pensée selon le temps et l'espace, « simples formes de notre connaissance ». Schopenhauer ajoutait : « [...] la phrase : "Tu renaîtras un jour comme cet animal que tu tues à présent, et souffriras la même mort", est identique à la phrase : "L'animal que tu tues à présent, tu l'es toi-même, tu l'es à présent" (*"Tat tvam asi"*). La transmigration des âmes est l'habillement imagé du *"Tat tvam asi"*, c'est-à-dire "tu es ceci", pour ceux auxquels la phrase kantienne précédente, ou son équivalent, le *"Tat tvam asi"*, n'était pas à rendre intelligible » (HN, t. 3, p. 281 ; sur le rapprochement entre la doctrine de la métempsycose et l'idéalité kantienne du temps, *cf. Le Monde*, 1844, *op. cit.*, p. 1239 *sq.*). Le « *Tat tvam asi* » représente dans tous les cas l'expression de l'identité essentielle des êtres, quel que soit le « point de vue » adopté sur le monde (*Cf. ibid.*, p. 281-283, l'occurrence de la formule, ajoutée en 1844, dans un développement sur les peintures et sculptures d'animaux). On peut relever cependant une limite à cette interprétation. La parole upanishadique, expression « moniste » de l'intériorité d'une âme individuelle (atman) dans son rapport à une extériorité « cosmique » (brahman), ne concerne nullement, dans ce contexte précis, les animaux. Elle établit, à titre de fin pour un effort spirituel constant, l'identité de l'atman et du brahman. Cette identité existe éternellement, mais l'âme individuelle doit essayer de la conquérir, et pour cela s'affranchir du cycle des renaissances : la délivrance équivaut alors à « l'intégration de l'atman dans le brahman » (*L'Inde classique, op. cit.*, t. 1, paragraphes 685-687).

Restituée ainsi sommairement, l'expression « *Tat tvam asi* » et son exploitation, même aberrante, par Schopenhauer, méritent une reprise, sinon une tentative comparatiste. Si l'enjeu demeure la délivrance, le risque éthique de la renaissance se fonde sur un mauvais traitement des animaux, compromettant alors la réalisation de la suprême fin. Schopenhauer a en quelque sorte interprété la formule upanishadique en la réduisant au moment transitoire de l'acte de reconnaissance — ou de méconnaissance — d'une identité essentielle, acte positif ou négatif relativement à sa rétribution ultérieure (d'où l'idée d'une « norme pour notre action »), alors que la Grande Parole « *Tat tvam asi* » exprime la totalité achevée du processus individuel de délivrance, et la suppression/conservation de ce dernier dans la perfection éternelle. Le brahman est plus que les animaux, plus que la totalité des êtres : plus exactement, il est derrière

eux et au-delà d'eux, « source de tout ce qui est » (*ibid.*). Le discours indianiste de Schopenhauer ne s'égare donc pas complètement ici : sa lecture est intuitive, comme la pensée qu'elle sert. On relèvera enfin ce détail biographique : Schopenhauer avait un chien. Son nom ? Atma.

214. J. F. Blumenbach (1752-1840) enseigne la médecine à l'université de Göttingen depuis 1776, lorsque Schopenhauer vient suivre ses cours à partir de 1809. *Cf. De la volonté dans la nature, op. cit.*, p. 104, et la note du traducteur, et R. Safranski, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 132 *sq.* Sur l'influence de Blumenbach chez les philosophes contemporains, *cf.* notamment Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1968, p. 236.

215. En français dans le texte.

216. Schopenhauer fait un éloge nourri du même personnage dans *Le Fondement de la morale, op. cit.* (1860, p. 160). Sa préoccupation du sort des animaux s'illustre a fortiori dans les dispositions testamentaires très précises concernant son caniche Atma (*cf.* E. Sans, *R. Wagner et la pensée schopenhauerienne, op. cit.*, p. 219, note 11).

217. La seconde édition du *Monde* reprend et salue l'idée de Sömmering, à savoir la « prépondérance de la masse cérébrale sur celle de la moelle et des nerfs », « véritable mesure du degré d'intelligence, tant dans les espèces animales que chez les individus humains... » (*op. cit.*, p. 997). S. T. Sömmering (1755-1830), professeur d'anatomie et physicien, auteur de *Sur la différence corporelle entre le Nègre et l'Européen*, cité dans *La Volonté dans la nature* (1836, *op. cit.*, p. 104 et la note du traducteur), a surtout publié de nombreux ouvrages sur le système nerveux et l'anatomie du cerveau : *Sur l'organe de l'âme* (1796) est célèbre pour l'article que lui consacre Kant (*cf.* Kant, *Œuvres philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 3, p. 387). La critique que Kant fait de Sömmering, dans le droit-fil des Paralogismes de la raison pure (in CRP, *op. cit.*, p. 282 *sq.*), montre ici tout ce qui le sépare de Schopenhauer, et cela dès 1819 : *Le Monde* fonde la thèse d'un sujet constituant des objets, mais en même temps constitué d'un corps, objet d'une expérience immédiate ou « objectité » de la volonté. La place du corps, déterminante pour l'accès à la volonté, s'accroît dans la seconde édition du *Monde* : le sujet toujours constituant reçoit lui-même une constitution organique, et devient en même temps un phénomène cérébral. De Cabanis à Sömmering, il n'y a qu'un pas, franchi par le philosophe en dépit de sa filiation kantienne (sur ce dernier point, *cf.* notamment *Quadruple Racine*, 1847, paragraphe 21, *op. cit.*, p. 192 *sq.* et les commentaires de F.-X. Chenet, p. 336-337).

218. En anglais dans le texte. Dans ses réflexions sur la première humanité, Schopenhauer ajoute à la thèse de la couleur foncée de la peau (*cf. supra*, note 113) celle d'un végétarisme originel (« l'homme est par conséquent devenu en même temps blanc et carnivore [*karnivor*] », in SW, *op. cit.*, t. 5, *Contribution à la philosophie et à la science de la nature*, p. 189), tel qu'il a pu le voir prescrit dans les textes indiens (c'est un domaine essentiel de l'application de la non-violence). On notera cependant que le Bouddha n'était pas végétarien et qu'il n'a pas interdit à ses moines l'ingestion de

viande. Les seules restrictions concernent les conditions de l'alimentation du moine : celui-ci ne doit ni voir ni entendre la mise à mort de l'animal carné, et ne pas soupçonner qu'elle a été accomplie spécialement à son intention.

219. Ce développement a son parallèle dans *Le Fondement de la morale*, notamment les remarques sur l'habitude alimentaire et sur le chloroforme (*op. cit.*, p. 161).

220. C'est là le point d'orgue du plaidoyer orientaliste de Schopenhauer : au précepte évangélique de l'amour du prochain, il ajoute concurremment l'universelle compassion pour les créatures, propre au bouddhisme, au brahmanisme et au jaïnisme. L'Orient offre plus et mieux qu'un mode de vie : un modèle, par son éthique au sens premier d'un comportement général.

221. Sur l'identité des êtres par essence, c'est-à-dire du point de vue de la volonté, *cf.* présentation.

222. F. Cuvier (1773-1838) est cité autant que son frère Georges (1769-1838), dont l'importance est pourtant plus grande dans l'histoire des sciences naturelles (*cf.*, pour le premier, *Le Monde*, *op. cit*, p. 1128 *sq.*, *La Volonté dans la nature*, *op. cit.*, p. 106 ; pour le second, *cf. Le Monde*, *op. cit.*, p. 177, et surtout p. 814 sur la théorie de la science).

223. *Cf.* CRP, *op. cit.*, p. 436-437. Il s'agit de la fin de la Cinquième section. La preuve cosmologique « conclut de la nécessité inconditionnée, préalablement donnée, de quelque être à sa réalité illimitée », et le passage cité par Schopenhauer exprime la tension qui naît du besoin spéculatif de la raison : productrice de l'« objet transcendantal », elle affronte son « impénétrabilité » réelle, et sa nécessité naturelle : « La nécessité inconditionnée, qui nous est indispensable, comme dernier support de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine » (*ibid.*).

224. Sur la critique de l'absolu, *cf.* présentation.

225. Cet alinéa reprend mot pour mot une note manuscrite de 1828 (HN, *op. cit.*, t. 3, p. 408). Il n'est pas à notre connaissance d'autre occurrence de ce terme dans l'œuvre de Schopenhauer. « Idololâtrie » transcrit le grec « *eidolô-latreia* », « culte des idoles » qui se rencontre rarement, et uniquement dans le Nouveau Testament (*cf.* par ex. I Cor, X, 14 ; Col, III, 5) : « Dans les traductions d'*eidololatreia*, la Vulgate se sert de synonymes ou d'équivalents, *Eidololatreia* est donc un mot néotestamentaire... » (A. Michel, *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, t. VII-1, p. 603a). Ce mot confirme la préférence de Schopenhauer, qu'il indique lui-même en note (e), pour la Septante.

226. On a longtemps appelé zend la langue avestique, d'après le composé *Zend-Avesta* sous lequel l'*Avesta* a d'abord été connu en Europe par la traduction d'Anquetil-Duperron : « *Avesta* et *Zend* » désignent l'ensemble de la littérature originale (l'*Avesta* comme texte) et de son commentaire traditionnel (*zend*) d'après J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Maisonneuve, 1892-1893, réimpr. 1960, t. 3, p. IX). Sur Ahriman, *cf. supra*, note 200. Schopenhauer, on le sait, reprend à son compte les recherches orientalistes contemporaines et fournit à son tour des hypothèses généalogiques sur les liens supposés de la religion juive et du zoroastrisme. S'il ne fait pas de doute

que l'Exil a favorisé les confluences, il est exagéré de soutenir la thèse d'une influence radicale du zoroastrisme sur le judaïsme ancien. Schopenhauer n'est pas le seul : sur les discussions et les recherches contemporaines dans ce domaine, on pourra lire le discours modérateur qu'est le « Préambule » de J. Duschesne-Guillemin à son *Zoroastre*, Maisonneuve, 1948. On remarquera que Schopenhauer, s'il a étudié le zoroastrisme dans des ouvrages contemporains (*cf. supra*, note 200), n'a pas eu connaissance de la traduction par Anquetil-Duperron du *Zend-Avesta* en 1771 — celui-là même qui publia l'*Oupnek'hat* ! Sur la réception du texte en Occident après 1771 et la controverse initiale avec W. Jones, le futur fondateur de la Société asiatique de Calcutta — autre grande source d'information pour Schopenhauer —, *cf.* J. Darmesteter, *op. cit.*, t. 1, p. XIII.

227. « *Ungeziefer* » ; Baal-Zeboub (d'où Belzébuth) signifie « le maître des mouches » ; *cf.* II Rois, 1, 2, 3, 6. Dans le texte biblique, Satan, plus exactement « le Satan », est nommé en III Zach., II, 1, 2 ; Job, I et II *passim*. Il est l'« adversaire ». La volonté divine s'en sert pour mettre à l'épreuve ses serviteurs, Job, et, ultérieurement, Abraham, dans la littérature exégétique (*Midrach Rabba*, par exemple la ligature d'Isaac en Genèse 22). Il n'est pas aisé d'identifier « le Satan » avec les « *dévas* » (Dieux) déchus du mazdéisme : pourtant, la période de l'Exil est à l'évidence celle d'un affrontement entre le monothéisme sacerdotal strict et la représentation dualiste, comme en témoigne Isaïe, au chapitre 45, 7 *sq.*, où la thématique de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, est patente. Des sédiments de l'angélologie et de la démonologie iraniennes apparaissent par la suite dans les textes de l'Apocalyptique, contemporains de la prédication chrétienne (*cf.* les *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament* et le *Règlement de la guerre qumranien*, in *Écrits intertestamentaires*, *op. cit.*). J. Darmesteter souligne par ailleurs l'« influence juive » sur l'*Avesta*, repérable dans la forme et les vues générales (concordance des événements qui marquent l'histoire du monde et de l'humanité : Création et Déluge), et examine les rapports doctrinaux constatés très tôt (*op. cit.*, t. 3, p. XLI).

228. Schopenhauer regrette donc la « perversion » dogmatique du judaïsme, qui a renversé au sens propre le pessimisme au profit de l'optimisme. *Cf.* par exemple *Le Monde*, *op. cit.*, p. 1343.

L'opposition du judaïsme à un christianisme d'origine indienne est le thème essentiel de tout ce paragraphe. La présence du « mythe » de la Chute serait même l'« unique endroit propice à l'insertion d'une tradition de l'Inde antique » (*ibid.*, p. 1372).

229. En grec dans le texte (*hiéreus*). « Le prêtre. »

230. Tout l'alinéa met en pratique, par une juxtaposition de références précises, l'origine iranienne de la représentation du couple Dieu-Diable dans l'Ancien Testament. Sur la ménorah comme lampe perpétuelle, *cf. Exode*, 31, 39.

231. Le *Manuscrit posthume* (t. 5) ne fournit pas de renseignements sur cet ouvrage. De F. Spiegel (1820-1905), Schopenhauer cite également ses publications sur le bouddhisme, dans *La Volonté dans la nature* (*op. cit.*, p. 188, et HN, *op. cit.*, t. 5, p. 348).

232. *Cf.* Maïmonide, *Guide des égarés*, éd. Munk, tome 3,

p. 217 *sq.* S. Munk note que « dans le langage de Maïmonide, *religion des Sabiens* signifie la même chose que *paganisme* ».

233. *Cf. supra*, note 200.

234. Schopenhauer en vient au christianisme : son développement suit de très près ce qu'il écrivait en 1844, au chapitre 48 du *Monde* sur la « théorie de la négation de la volonté de vivre » (*op. cit.*, p. 1370 *sq.*). Sur l'exploitation du terme indien « avatar », manifestation, *cf.* présentation ci-dessus. Le terme employé à propos du Christ figure dans *Le Fondement de la morale*, en 1841 (*op. cit.*, p. 157) et dans *Le Monde* (*op. cit.*, p. 1376).

235. « Tout était très bien » (« *panta kala lian* ») ; *cf.* Genèse, I, 31. Telle est la preuve textuelle, selon Schopenhauer, de l'« optimisme juif ». *Cf. Le Monde*, *op. cit.*, p. 1390.

236. Il s'agit, bien sûr, du Christ.

237. *Cf.* Exode, XXI, 24.

238. *Cf.* Matthieu, V, 44.

239. *Cf.* Genèse, XXII, 17.

240. *Cf.* Exode, XX, 5.

241. *Cf.* Marc, IV, 32.

242. En latin dans le texte. « Espèces. »

243. L'analogie tombe certes en porte-à-faux : les conquêtes de la philologie contemporaine de Schopenhauer prouvent l'exactitude du premier rapport, mais la dernière remarque ne s'entend que du point de vue du philosophe.

244. « *O trochos tès généséôs.* » « Calvaire des interprètes. »

245. En français dans le texte. Pour Rémusat, Burnouf, etc. (à l'exception du *Prabhoda-Candrodhaya*), Schopenhauer mentionne les numéros de page dans la langue originale (« p. », « vol. ») : on peut imaginer qu'il a consulté ces livres en même temps qu'il rédigeait son texte et qu'il n'a pas eu, dans son empressement, le réflexe de traduire tout ce qu'il avait sous les yeux...

246. *Id.*

247. *Cf.* R. Schwab, *op. cit.*, p. 309 *sq.* et annexe 2.

248. En français dans le texte.

249. « Semblable à la rotation d'une roue, il y a une succession régulière de la mort et de la naissance, et sa cause morale en est le lien aux choses existantes, tandis que la cause efficiente en est le karma. » Sur A. Rémusat (1788-1832), E. Burnouf (1801-1852), S. Hardy, *cf.* annexe 2.

250. *Id.* : « L'ignorance est la source de la passion, qui active la roue de cette existence mortelle. » Schopenhauer a prélevé un membre d'une réplique dans son édition du texte (éd. J. Taylor, 1812 ; *cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 341 et annexe 2) : « Ou plutôt, les assises de Grand-Égarement, qui met en branle la roue du cycle des renaissances, c'est le non-éveil que seul peut dissiper l'éveil (de la connaissance) de la Réalité » (*Un drame allégorique sanskrit, le Prabodhacandrodaya*, de Krishnamishra, éd. A. Pédraglio, Institut de civilisation indienne / De Boccard, 1974, p. 221). Le titre de la pièce de théâtre signifie « Le lever de cette lune qu'est l'Éveil ». Schopenhauer apprécie ce texte important : il l'imite dans les Suppléments de 1844 au *Monde* en faisant dialoguer entre elles les deux abstractions que sont la matière et le sujet (*op. cit.*, p. 687), la cite

en note dans *Quadruple Racine* (*op. cit.*, p. 260, et note de F. X. Chenet), et dans la *Contribution à l'éthique* (*cf. Le Sens du destin, op. cit.*, p. 81).

251. *Cf.* R. Schwab, *op. cit.*, p. 58 *sq.*

252. *Id.* : « Les destructions et reproductions du monde ressemblent à une grande roue, sur laquelle nous ne pouvons remarquer ni début ni fin. »

253. Sur H. Windischmann, *cf.* R. Schwab, *op. cit.*, p. 82. « Menu », c'est-à-dire les *Lois de Manou* (*cf.* annexe 2).

254. *Cf.* ci-dessus p. 71, la note 72. Le glossaire est inclus dans les *Tamulische Schriften.*

255. Schopenhauer, comme ses contemporains, est friand des reconstructions étymologiques à base de sanskrit. Il essaie par exemple, dans les Manuscrits de 1851, de rapprocher Noé et Manou (HN, *op. cit.*, t. 4-1, p. 311), ou bien critique, en 1832, l'hypothèse de liens entre « Wodam » et Gautama Bouddha, entre Himalaya et Himmel (« ciel » en allemand ; *cf.* HN, *ibid.*, p. 119). En 1844, il reprend à son compte d'autres hypothèses, sur le mot « Dieu » (*Le Monde, op. cit.*, p. 1395). On notera qu'il existe bien un déluge dans l'*Avesta* iranien et le *Shatapatha-Brahmana* védique (pour ce dernier texte, *cf. Mythes et légendes extraits des Brahmanas*, éd. J. Varenne, Gallimard, 1967, rééd. 1986, p. 37 *sq.*).

256. « *Patridi timèn ouk échei* » ; « Nul n'est prophète en son pays » (Jean, 4, 44).

257. *Cf. De la volonté dans la nature, op. cit.*, p. 154 *sq.*

258. Schopenhauer réfléchit ici, et pour la seule fois dans toute son œuvre, sur les conditions de la formation d'un mythe. Ce développement est à rapporter à l'édition de 1819 du *Monde* (*cf.* présentation).

259. En français dans le texte.

260. *Cf.* annexe 1 pour la traduction. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), auteur d'une *Apologie et défense des adorateurs raisonnables de Dieu*, qu'il retira de la publication. G. E. Lessing en fit imprimer des fragments sous le titre *Wolfenbütteler Fragmente (Fragments de Wolfenbüttel)* dans son ouvrage *Zur Geschichte und Literatur* (1774-1777). Sur Reimarus, *cf.* notamment A. Schweitzer, *Geschichte des Leben Jesu Forschung*, 1913, rééd. Tübingen, Mohr/Siebeck, 1984, p. 52-68.

261. Saisissant raccourci qui veut résumer à lui seul la formation du « mythe » de Jésus-Christ, simple « héros politique » mis plus loin sur le même plan que Roland, Arthur et le Cid : où les Juifs tant décriés par ailleurs reçoivent un rôle médiateur décisif. On notera toutefois que Schopenhauer ne prétend émettre ici que des hypothèses.

262. Sur D. F. Strauss, *cf. supra,* note 201 et présentation.

263. « La vie du roi Arthur, d'après d'anciens récits et des documents authentiques ». Sur le roi Arthur, *cf.* E. Köhler, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, 1956, trad. E. Kaufholz, Gallimard, 1974, rééd. 1984, notamment le chapitre I.

264. Sur le caractère mythique de l'hagiographie de Roncevaux, *cf.* R. Menendez Pidal, *La Chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, Paris, 1960. Dans *Le Roland furieux*, les données éginhar-

diennes se limitent à une seule strophe (I, 5) : « Et le héros voyage bien loin du territoire circonscrit par l'historien carolingien. » Les colonnes de Roland, parfois gigantesques, ont été érigées surtout à partir du XIVe siècle. Les originaux ont été détruits, mais il subsiste des modèles plus récents (*cf.* R. Lejeune et J. Stienman, *La Légende de Roland dans l'art du Moyen Age*, Bruxelles, Arcade, 1966, t. 1, notamment p. 354 *sq.*).

265. « Roland, préfet de la frontière britannique. » R. Lejeune et J. Stienman mentionnent l'existence d'un « denier d'argent qui porte au droit le nom du souverain, Carlus, et au verso le nom "Rodlan", nom abrégé car il est surmonté d'un signe d'abréviation qui autorise des lectures diverses comme Rodolandus, Hruodlandus, Ruodlandus » (*op. cit.*, p. 9).

266. Il s'agit du passage des *Annales* où l'historien rapporte les supplices subis par les Chrétiens auxquels l'empereur Néron impute la responsabilité de l'incendie de Rome (64 après J.-C.). Tacite explique leur nom en mentionnant le Christ (« *Auctor nominis ejus Christus...* »). La référence de Schopenhauer ne manque pas de piquant : il lui faut trouver un auteur latin pour citer Jésus comme le « Christ », en tant qu'existant « réellement »...

267. Il s'agit, bien sûr, du *Cid* (1637). Schopenhauer cite également le *Cid* dans les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, au chapitre 4, dans un développement sur le « principe d'honneur chevaleresque » (in *Parerga*, SW, *op. cit.*, t. 4, p. 451).

268. Le paragraphe 86 des *Paralipomena* (SW, *op. cit.*, t. 5, *Contribution à la philosophie et à la science de la nature*, p. 172-177) présente un historique détaillé de la découverte de l'attraction universelle. Schopenhauer en vient à l'« histoire de la pomme répétée jusqu'à l'écœurement » (p. 174). H. Pemberton (1694-1771), dans *View of Newton's Philosophy*, explique que l'« idée lui est d'abord venue dans un jardin » mais, ajoute Schopenhauer, il « ne dit rien de la pomme : celle-ci est devenue par la suite un ajout plausible » (*ibid.*). Le schéma de la naissance du « mythe » trouve ici encore une référence, à partir d'un fait — la présence de Newton dans un jardin — qui n'est déjà pas authentique. Deux mythes en un seul...

269. Schopenhauer voit dans le pélagianisme un relâchement de la rigueur morale chrétienne, qui veut « tout ramener à l'intelligibilité » (*Le Monde*, *op. cit.*, p. 858). Il indique, en émettant cette critique, sa préférence pour le caractère mystérieux du dogme, ici celui de la prédestination, adapté à la faiblesse de l'intelligence commune en ce qu'il ne révèle rien et maintient ainsi son autorité.

270. Le concile de Trente s'est tenu de 1545 à 1547, puis en 1551-1552 et en 1562-1563.

271. *Cf.* Pascal, *Les Provinciales*, *passim*.

272. Dans l'édition de 1844 du *Monde*, les raisons qui poussent Schopenhauer à critiquer le protestantisme sont plus précises : la question du célibat, la mission des pasteurs vont à l'encontre du « principe ascétique » propre au « vrai » christianisme (*op. cit.*, p. 1396 ; *cf.* aussi p. 1385). On notera cependant que Schopenhauer traite du christianisme comme d'un ensemble de sectes : en témoigne, dans *Le Monde*, la page consacrée aux Shakers (*op. cit.*, p. 1397).

273. Au Deuxième livre du *Monde*, Schopenhauer explique qu'en l'homme « en tant qu'idée (platonicienne) », la volonté trouve « son objectivation la plus nette et la plus parfaite » (1819, *op. cit.*, p. 202). Mais la notion d'« idée » permet surtout d'expliquer l'éternité de la volonté telle qu'elle se manifeste dans les générations humaines. Avec une grande clarté, Schopenhauer écrit que l'« idée platonicienne de l'homme » est « à la suite des hommes ce que l'éternité en soi est à l'éternité étendue dans le temps » (*ibid.*, p. 1399-1400, où l'on trouve un passage parallèle).

274. Sur cette question capitale, *cf.* présentation. La parenthèse confirme l'absence de toute adhésion à une religion, fût-ce le bouddhisme.

275. En français dans le texte. Schopenhauer définit l'étonnement philosophique, « stupéfaction douloureuse » : celle-ci en marque le commencement, comme l'ouverture de *Don Giovanni* et son accord initial en mineur (*Le Monde*, *op. cit.*, p. 865). Le philosophe reprend la métaphore musicale qui illustre sa préférence pour le Nouveau Testament, « allégorie » de sa propre philosophie.

276. Schopenhauer critique, ici et dans les pages qui suivent, deux tendances historiques de l'interprétation des Évangiles : la critique « naturelle », tout d'abord, représentée notamment par H. Paulus, auteur d'un *Commentaire philologico-critique et historique du Nouveau Testament* (1804), et K. Bretschneider — cité plus loin par Schopenhauer —, auteur d'un *Manuel de la dogmatique de l'Église luthérienne*, 2e éd., 1822), et d'autre part la critique « supranaturaliste », représentée principalement par H. Olshausen, auteur d'un *Commentaire biblique de l'ensemble des écrits du Nouveau Testament* (1834).

Schopenhauer a lu au moins un texte de l'école « naturelle », celui de Wegscheider, critiqué plus loin (*Institutiones theologicae christianae dogmaticae*, Halle, 1824 ; *cf.* HN, *op. cit.*, t. 5, p. 233-235), mais il a très certainement été informé des controverses entre ces deux courants théologiques par la *Vie de Jésus* de D. F. Strauss (*cf. supra*, note 201, et notre présentation). Le terme de « rationalisme » appliqué à l'école du premier type, traditionnel et repris par Schopenhauer, n'est pas vraiment adéquat, car il semble explicitement renvoyer à Kant. Or les « rationalistes » prétendent lire le texte évangélique comme une succession de faits *naturels* et conformes à la raison, et se fondent sur une visée proprement scientifique. Ils admettent du même coup la « vérité » du caractère miraculeux de certains faits qui seraient « explicables » en tant que tels. Le « supranaturalisme » mérite en revanche son nom : il envisage les miracles comme une intervention divine éclatante et s'apparente à une mystique de l'immanence (sur ces différents points, *cf.* J.-M. Paul, *D. F. Strauss et son époque*, Les Belles Lettres, 1982, p. 67 *sq.*).

S'il fallait déceler un parti pris de la part de Schopenhauer, ce serait au profit des « supranaturalistes ». Ces derniers prennent en effet place sans difficulté à l'intérieur de la théorie de la vérité « allégorique », respectueux en cela de la finalité de toute religion, là où les « rationalistes » enlèvent ce qui fait le prix du christianisme et le « ramènent » au judaïsme. Mais les motifs conducteurs de l'interprétation schopenhauerienne restent la conformité à la vérité et la suprématie de la philosophie : les « rationalistes » s'efforcent

d'affirmer la vérité « *sensu proprio* » du Nouveau Testament, et leur « raison », contrairement à une apparence que Schopenhauer sait très bien dévoiler, ne les place pas sous le signe de Kant ; les « supranaturalistes », de leur côté, tentent de faire passer la « vérité allégorique » pour une vérité « *sensu proprio* », et se montrent non seulement des « trompeurs du peuple », comme Démophèle, mais en outre des « curaillons » (*cf. supra*, note 89).

277. De Évhémère, philosophe grec : doctrine pour laquelle les dieux du paganisme sont des personnages humains divinisés après leur mort.

278. Wegscheider est également cité dans *La Vie de Jésus* de D. Strauss comme un « rationaliste » (trad. É. Littré, 1839, p. 734). Schopenhauer critique cette position, mais il ne faut pas en conclure, ici non plus, une adhésion au christianisme : celui-ci est nécessaire, comme toute religion, au peuple, et un rationaliste digne de ce nom est un philosophe. Chrétien et rationaliste sont antithétiques aux yeux de Schopenhauer.

279. Seule mention de ce théologien dans toute l'œuvre de Schopenhauer (aucun ouvrage ne figure dans sa bibliothèque).

280. Ici, Schopenhauer néglige la spécificité de la démarche rousseauiste : son théisme ne procède pas d'une raison, mais d'un sentiment que l'entendement vient seulement ensuite confirmer. Dans *Le Monde*, il définit *La Profession de foi du vicaire savoyard* comme une « plate philosophie de pasteur protestant » (1844, *op. cit.*, p. 1349) et s'en prend, en 1859, à ce qu'il considère comme un optimisme, l'idée de « bonté originelle » (*ibid.*). On notera cependant, à la lecture de ce dernier ajout, qu'il ne saisit pas le sens de la « perfectibilité » : celle-ci n'est pas chez Rousseau le signe d'un optimisme, exprimant à elle seule « l'ambition de l'homme moderne, depuis la Renaissance », mais l'indice de la perte possible de l'état originel, « comme le mal dans le fruit » (V. Goldschmidt, *Les Principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974, p. 290).

281. Schopenhauer utilise malicieusement le nom de l'œuvre de Kant pour montrer que celle-ci n'est pas un rationalisme au sens où ses exégètes, au nom même de la raison, en reviennent au dogmatisme.

282. En français dans le texte.

283. « *Schibboleth* » (*cf.* Juges, XII, 6). Le terme, qui désigne, dans le contexte, un procédé méthodologique, est méprisant sous la plume de Schopenhauer, qui l'emploie à l'encontre des « professeurs de philosophie » (*cf.* HN, *op. cit.*, t. 3, p. 614, Manuscrits de 1829).

284. En français dans le texte.

285. « *Tartuffianismus.* »

286. En latin dans le texte. « Guerre à mort. »

287. *Id.* « La volonté à la place de la raison. »

288. *Tasso*, 2, 1 (trad. H. Thomas, in *Théâtre complet*, éd. P. Grappin, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 695).

289. Schopenhauer est témoin engagé d'une déchristianisation qu'il prophétise avec une grande lucidité, en la confrontant à ce qu'il est convenu d'appeler les progrès de la science. Point de positivisme dans ce discours, mais la même nostalgie du christianisme

« vrai », auquel pourraient succéder, dans son esprit, les religions indiennes.

290. Les guèbres sont les adeptes de la religion zoroastrienne, qui, bien après l'islamisation (VIII[e] siècle), forment, aujourd'hui encore, un petit groupe en Iran. Le nom de guèbre est controversé quant à son origine : donné par les voyageurs européens, il signifie peut-être « infidèle » (à l'islam). On notera aussi l'existence des Parsis zoroastriens établis en Inde, à Bombay principalement, communauté plus vivace aujourd'hui que celle des guèbres. *Cf.* aussi Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre 86.

291. Exclamation par antiphrase.

292. La comparaison entre Jésus-Christ et le Bouddha tourne décidément à l'avantage de ce dernier. La réincarnation des Bouddhas séduit Schopenhauer parce qu'elle semble plus vraisemblable que le caractère réputé extraordinaire de la venue du Messie des chrétiens. Le bouddhisme, selon les sources anciennes, admet six Bouddhas avant le Bouddha historique, et un Bouddha futur, Maitreya (*cf. L'Inde classique, op. cit.*, t. 2, p. 538). Les « *kalpas* », périodes cosmiques, s'étendent sur des durées très longues, chaque changement de période marquant une redistribution des êtres selon le capital d'actes qu'ils ont accumulé : les uns meurent, les autres non.

293. « *Kultur.* » Conclusion sans complaisance à l'adresse du christianisme et de la religion en général.

294. *Cf. supra*, p. 100.

ANNEXE 1

Traduction des paragraphes 42 à 44 du *Dessein de Jésus et de ses disciples*, in G. E. Lessing, *Werke*, vol. VII, Munich, Hanser, 1976, p. 572-575.

PARAGRAPHE 42

On reconnaît généralement dans le Nouveau Testament que tous les disciples de Jésus ont possédé la notion de l'autre avènement qui leur était promis et ont enseigné aux nouveaux convertis que celui-ci se réaliserait bientôt, et même de leur vivant. L'ensemble des disciples sont présentés par Luc de telle sorte qu'ils demandent à Jésus, après sa résurrection : « Seigneur, ne vas-tu pas maintenant reconstruire le royaume des juifs ? » Et par la suite, dans leurs écrits aux croyants, ils mentionnent avec application cet avènement de Jésus comme prochain, les exhortent à faire preuve de courage face à lui et à se préparer à la possibilité qu'il se produise aussi de leur vivant, et même qu'il se réalise à toute heure et tout instant ; ainsi ils se trouveraient dans la situation de pouvoir prendre part au royaume du Seigneur. C'est pourquoi Jacques, dans son exhortation, en appelle à la patience. « Ainsi,

soyez à présent patients, chers frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur, [...] soyez patients, vous aussi, car l'avènement du Seigneur est proche [...] voyez, le Juge se tient devant la porte [1]. » Paul écrit à ses Thessaloniens que la plupart d'entre eux seront à peine morts que Jésus reviendra, mais qu'ils ne lui seront présentés dans les cieux pas plus tard que ceux qui vivraient encore sous ces derniers et qui resteraient lorsque Jésus apparaîtrait ; « Nous ne voulons pas, frères, dit-il, vous laisser dans l'ignorance au sujet des morts, afin que vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu les ramènera par Jésus et avec lui. Voici ce que nous vous disons, d'après un enseignement du Seigneur : nous, les vivants, qui seront restés jusqu'à la venue du Seigneur, nous ne devancerons pas du tout ceux qui sont morts. Car lui-même, le Seigneur, au signal donné, à la voix de l'Archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel : alors les morts en Christ ressusciteront d'abord ; ensuite, nous, les vivants qui serons restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Réconfortez-vous donc avec cet enseignement. Quant aux temps et aux moments, frères, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive. Vous-mêmes vous le savez parfaitement : le Jour du Seigneur vient. Quand les gens diront : "Quelle paix, quelle sécurité !", c'est alors que soudain la ruine fondra sur eux comme les douleurs sur la femme enceinte, et ils ne pourront y échapper. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur [2]. » Aux Corinthiens, Paul s'adresse de la même façon : « Je vais vous faire connaître un mystère. Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale, car la trompette sonnera, les

1. Épître de Jacques, 5, 7-9.
2. Épître aux Thessaloniens, 4, 13-18 et 5, 1-2.

morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés [3]. »

PARAGRAPHE 43

Maintenant, fallait-il tenir rigueur aux premiers chrétiens, face à des paroles si claires de la part de Jésus lui-même et de ses disciples, d'avoir attendu chaque jour cet avènement du Christ dans les cieux, d'avoir toujours espéré en le royaume du Seigneur, et d'avoir cru à tout le moins que quelques-uns parmi eux seraient encore vivants lorsque cela se produirait ? Fallait-il les blâmer de ce qu'ils trouvèrent le temps trop long, et que leur patience s'évanouit lorsqu'ils moururent l'un après l'autre, sans vivre l'événement ? A-t-on même le droit de s'étonner que des blasphémateurs se soient présentés, qui disaient : « Où est la promesse de son avènement ? C'est que depuis le jour où les pères sont morts, tout est resté comme il était depuis le début de la création [4]. » Il doit certes être arrivé jusqu'aux oreilles de Paul que les Thessaloniens, aussi bien en raison des discours d'autres docteurs que de sa propre première épître, plaçaient si près l'avènement du Christ que l'avènement n'aurait pas dû être remis. C'est pourquoi, dans ses autres lettres, il parle avec des mots pleins de mystères d'une déviance, d'un homme du péché, du fils de la corruption, de l'athée, qui devrait venir d'abord [5] ; celui-ci, selon Paul, serait déjà à l'œuvre, mais il serait entravé, et s'il devait finalement se révéler, alors le Seigneur le détruirait par le souffle de sa bouche et le supprimerait par la manifestation de son avènement [6]. C'est pour-

3. Première Épître aux Corinthiens, 15, 51-52.
4. Première Épître de Pierre, 3, 4.
5. *Cf.* Thessaloniens, 2, 3 *sq.*
6. *Ibid.*, verset 8 : « Alors se révélera l'Impie, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue. »

quoi il prie les Thessaloniens, au nom de l'avènement du Seigneur, que, le jour du Christ venu, ils ne se laissent mouvoir ni par un esprit ni par une parole, ni par des lettres, sinon celles écrites par lui. Mais cette obscure consolation dilatoire fera long feu. Car si le fils de la corruption était l'empereur Caligula ou un autre de ses successeurs, comme beaucoup le croient, il eût été cependant bientôt découvert : pourquoi n'eût-il pas été supprimé par la manifestation de l'avènement du Christ ? Mais si cela devait être quelqu'un qui tomberait au siècle suivant ou en des siècles ultérieurs, alors ce que Jésus lui-même doit avoir dit ne se confirmerait pas, à savoir que nombre de ceux qui avaient étudié auprès de lui ne goûteraient pas la mort avant de voir le Fils de l'Homme venir dans son royaume. Ne serait pas confirmé ce que Paul lui-même a écrit aux Thessaloniens et Corinthiens d'alors, à savoir que la plupart d'entre eux ne seraient pas encore morts lorsque Jésus viendrait avec la trompette de Dieu dans son royaume céleste. La vérité est que l'on veut tirer les mots de Paul vers une quelconque histoire : de la sorte, ils ne conviennent à aucune dans toute l'Histoire, et l'on n'en peut penser presque rien d'autre, sinon qu'il s'est caché avec soin dans l'obscurité, afin de pouvoir toujours ajourner à volonté l'avènement du Christ.

PARAGRAPHE 44

Pourtant, le bon Paul ne s'entend pas encore parfaitement dans l'art d'apporter des réponses dilatoires. Pierre le sait beaucoup mieux. « Sachez-le : dans les derniers jours viendront des sceptiques moqueurs menés par leurs passions personnelles, qui diront : "Où en est la promesse de son avènement ?" Car, depuis que les pères sont morts, tout demeure dans le

même état qu'au début de la création [7]. » Après quelques lignes qui n'ont pas leur place ici, il répond : « Vous ne devez pas oublier en tout cas, mes amis, ceci — que pour le Seigneur, un seul jour est comme mille ans, et mille ans comme un jour. Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, alors que certains prétendent qu'il a du retard, mais il fait preuve de patience envers vous... Mais le Jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, etc. [8]. » De tels moqueurs semblent avoir déjà existé auparavant, puisque Pierre avertit ses croyants de s'en méfier et de ne pas se laisser entraîner par eux. Si donc il doit également y avoir encore des blasphémateurs après mille sept cents ans, pour demander : où en est la promesse de son avènement ? alors Pierre leur a déjà répondu par avance qu'ils n'ont attendu le Seigneur qu'un peu plus d'un jour et demi au-delà du raisonnable, et que ce retard est né de la patience. Si donc l'avènement du Christ se fait attendre deux mille ans, et que Pierre a déjà rencontré le blasphémateur, alors le calcul est faux : le Christ n'a attendu que deux jours pour leur bien dans le ciel, avant de redescendre. Mais je crains fort qu'une telle réponse aux derniers des blasphémateurs, hommes par ailleurs raisonnables et sincères, n'apporte pas non plus de satisfaction. L'affaire doit assurément se trouver en très mauvaise posture, et l'on ne peut lui venir en aide autrement que par de tels appuis. A quoi bon le psaume XC [9] ? Selon la relation des évangélistes, le Christ détermine son second avènement depuis le ciel avec une telle précision que la plupart encore de ceux qui étudièrent auprès de lui seraient encore vivants s'il revenait des cieux. C'est pourquoi il serait absurde d'inscrire cet avènement dans une perspective lointaine, étant donné que mille ans sont pour Dieu comme un jour. Car l'avènement était bien déterminé non pas selon

7. Deuxième Épître de Pierre, 3, 3-4.
8. *Ibid.*, 3, 8-10.
9. *Cf.* Psaume 90, 4 : « Oui, mille ans, à tes yeux, sont comme hier, un jour qui s'en va, comme une heure de la nuit. »

les jours de Dieu, mais selon ceux de la vie des hommes, c'est-à-dire de ceux qui en étaient les assistants. Il est absolument absurde d'assigner des jours à la durée de Dieu, même s'ils devaient être longs de cent mille ans humains ; mais si cela doit être entendu sur un mode humain, pourquoi alors Pierre fait-il mille ans d'une année humaine ?

ANNEXE 2

Index chronologique des principales références orientalistes de Schopenhauer

Cette chronologie, la plus exhaustive possible, se fonde sur la bibliothèque de Schopenhauer. Elle retient par ailleurs les publications essentielles à la diffusion des textes et études relatifs à l'Orient en Europe.

Pour plus de détails, *cf.* HN, *op. cit.*, V, Randschriften zu Büchern, et M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, 1979, p. 218 *sq.*

Abréviations :
QR, *Sur la Quadruple Racine, op. cit.*
MVR, *Le Monde comme volonté et comme représentation, op. cit.*
FM, *Sur le fondement de la morale, op. cit.*
VN, *De la volonté dans la nature, op. cit.*
P II, *Paralipomena, op. cit.* (in SW, *op. cit.* ou *supra*).

1788. Fondation des *Asiatic Researches*, Calcutta et Londres ; un tome paraît tous les deux ou trois ans. Schopenhauer a eu accès à l'édition publiée à Londres entre 1806 et 1812, et, dans les années 1815-1816, a emprunté à la bibliothèque de Dresde notamment les volumes IV (W. Jones, *On the Philosophy of the Asiatics*) et VIII (H. T. Colebrooke, *On the Vedas*). Cita-

tions : vol. I (Colebrooke) dans MVR (1844, p. 1234) ; vol. IV (Jones) dans MVR (1819, p. 80 ; 1859, p. 26) ; vol VI dans MVR (Colebrooke, 1859, p. 1376), dans VN (1854, p. 93) ; vol. VIII Colebrooke) dans MVR (1819, p. 478) ; vol. VII (Colebrooke) dans MVR (1859, p. 1255).

Mention simple des *Asiatic Researches* dans MVR (1819, p. 487, note — la remarque de Schopenhauer entre parenthèses est un ajout de 1859).

Est aussi fréquemment cité le vol. VI : Buchanan, *On the Religion of the Burmas* (VN, 1854, p. 187 ; P II, *cf. supra*, p. 129).

1789. Calidas : *Sacontala* ; *An Indian Drama*, traduction par W. Jones, Londres (*Shakuntala*).

Citation dans P II (1851, SW, p. 142).

1797. *Hindu Gesetzbuch oder Menu's Verordnungen*, traduction allemande sur le texte de W. Jones (1796) par J. C. Hüttner, Weimar (*Lois de Manou*).

Schopenhauer a emprunté le livre à la bibliothèque de Dresde en 1816.

Citations dans MVR (1819, p. 423, p. 487 ; 1844, p. 1411), dans FM (1841, p. 139), dans P II (SW, p. 453 ; *cf. supra*, p. 129, note 1 ; p. 733).

1799. H. T. Colebrooke, *On the Religious Ceremonies of the Hindus*, publié dans les *Asiatic Researches* ; repris dans *Miscellaneous Essays* en 1837 (*cf. infra*).

1801. *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum) : opus ipsa in India rarissimum, e quatuor sacris Indorum Libris*, édition par Anquetil-Duperron.

Livre emprunté à la bibliothèque de Weimar en 1814 et acquis la même année.

Citations dans MVR (1819, p. 343, p. 447, p. 487) dans FM (1841, p. 187) et dans P II (SW, p. 470).

1802. *Asiatisches Magazin*, édité par H. J. Klaproth, Weimar. Citation dans MVR (1819, p. 487). Autres écrits de Klaproth mentionnés dans VN (1836, p. 190 ; 1854, p. 187).

1808. F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, Heidelberg.

Mention de l'auteur — en mauvais termes — dans MVR (1844, p. 1350).

1809. Mme de Polier, *Mythologie des Hindous*, Paris. Schopenhauer a eu accès à ce livre en 1814 à la bibliothèque de Weimar.

Citations dans MVR (1819, p. 483, 487, 622) et dans P II (SW, p. 555).

1812. *Prabod'h Chandro'daya, or The Moon of the Intellect*, drame allégorique, traduction par J. Taylor, London.

Citation dans MVR (1859, p. 1252), dans P II (1851, SW, p. 241 ; traduction dans *Le Sens du destin, op. cit.*, p. 81 ; *cf.* aussi *supra*, p. 129), dans QR (1847, ajout manuscrit, p. 260 et la note).

[1814. *De la Quadruple Racine du principe de raison suffisante.*]

[1817. *Sur la vue et les couleurs.*]

[1819. *Le Monde comme volonté et comme représentation.*]

1820. J. G. Rhode, *Die heilige Sage des Zendvolks*, Francfort-sur-le-Main.

Mention dans MVR (1844, p. 1394) et dans P II (*cf. supra*, p. 126).

1821. L. M. de Langlès, *Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan*, II vol., Paris (1[er] vol. en 1812).

Citation dans P II (1851, SW, p. 475).

1823. *Journal asiatique*, publié par la Société asiatique (fondée en 1821).

Schopenhauer en possède plusieurs numéros, notamment des années 1825-1828. Mention dans VN (1836, p. 187), dans FM (1841, p. 164), dans P II (1851, SW, p. 183).

Bhagavad-Gita, id est... Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, traduction latine par A. W. Schlegel.

Citation dans FM (1841, p. 193) et P II (1851, SW, p. 469).

1824. H. T. Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus*, publié dans les *As. Researches* ; repris dans *Miscellaneous Essays* en 1837 *(cf. infra)*.

Citations dans VN (1836, p. 87).

Mahabharata, extraits traduits et commentés par F. Bopp, Berlin.

Citation dans VN (1836, p. 93).

Meng-Tseu vel Mencium, édition latine par S. Julien, Paris.

Citation dans FM (1860, p. 164).

I. J. Schmidt, *Forschungen im Gebiete der älteren... Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*, St. Petersburg et Leipzig.

Mentions dans MVR (1844, p. 862) ; dans VN (1854, p. 187, p. 191) et dans P II (1851, SW, p. 183).

1828. I. J. Schmidt, *Über die Verwandschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssytemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus*, Leipzig.

Mentions dans MVR (1844, p. 1394), dans QR (1847, p. 261), dans VN (1854, p. 187) et dans P II (SW, p. 472).

1829. I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen, ibid.* Mentions dans MVR (1844, p. 1259), dans VN (1854, p. 187) et dans P II (SW, p. 240 et *Le Sens du destin*, p. 81).

E. Upham, *The History and Doctrine of Buddhism...*, Londres.

Mentions dans MVR (1844, p. 608, p. 1234) et dans VN (1836, p. 187, p. 191).

1831. J.-J. Bochinger, *Sur la connexion de la vie contemplative, ascétique et monastique chez les Hindous et chez les peuples bouddhistes, avec les phénomènes semblables que présente l'histoire de l'islamisme et du christianisme*, Strasbourg.

Citation dans FM (1841, p. 18) et dans VN (1836, p. 200 ; 1854, p. 187).

J.-P. Pauthier, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu*, Paris.

1832. *Gymnosophista sive Indicae Philosophiae Documenta*, par C. L. Lassen, Bonn.

Rammohun Roy, *Translation of Several Principal Books of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmanical Theology*, Londres.

Citation dans FM (1841, p. 187).

1833. P. Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, traduction par W. Tandy, Londres.

Mentions dans VN (1854, p. 187, 191), dans MVR (1859, p. 1252, 1259), dans QR (1847, p. 261), et dans P II (*cf. supra*, p. 129).

The Mahawansi, traduction du cingalais par E. Upham, Londres.

Mentions dans VN (1854, p. 187) et dans QR (1847, p. 262).

F. H. Windischmann, *Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum*, Bonn.

Citations dans MVR (1844, p. 1259, 1375), dans FM (1841, p. 187) et dans P II (SW, p. 453, *cf. supra*, p. 129).

1836. [*Sur la volonté dans la nature*]

Foe-Koue-Ki, ou Relation des royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IV^e siècle. Traduction par M. A. Rémusat. Ouvrage posthume revu et corrigé par MM. Klaproth et Landresse, Paris.

Citation dans MVR (1859, p. 479), et P II (1851 ; *cf. supra*, p. 129).

I. J. Schmidt, *Über das Mahajana und Pradschna-Paramita der Bauddhen*, St Petersburg.

Citation dans MVR (ajout manuscrit sur exemplaire de 1859, p. 516 ; p. 986).

1837. H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, vol. I. II, Londres.

Mélanges parus l'année de la mort de leur auteur.

Citations de l'Essai de 1824 dans MVR (1844, p. 478, 481, 1234, 1259), dans VN (1854, p. 191).

Citations de l'Essai de 1799 dans P II (1851, SW, p. 471, p. 264 ; *cf. Le Sens du destin*, p. 101).

The Sankhya Karika, or Memorial verses on the Sankhya philosophy by Iswara Krishna (traduction par H. T. Colebrooke) ; also *The Bhashya or Commentary of Gaudapada* (traduction et commentaire par H. H. Wilson), Londres.

Mentions dans MVR (1844, p. 480), dans P I (1851, SW, p. 85) et P II (SW, p. 472, p. 369).

1840. *Les Livres sacrés de l'Orient*, traduction ou révision par J.-P. Pauthier, Paris.

Citation dans FM (1860, p. 164).

[1841. *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique.*]

1842. *Tao te King, Le Livre de la voie et de la vertu*, traduction par S. Julien, Paris.

Citation dans MVR (1844, p. 1201) et dans VN (1854, p. 186).

1843. A. Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, Paris.

Schopenhauer le déconseille dans VN (1854, p. 187).

I. J. Schmidt, *Dsanglun, oder der Weise und der Thor*, aus dem Tibetischen übersetzt, Skt. Petersburg.

Mention dans VN (1854, p. 187).

1844. [Deuxième édition du *Monde comme volonté et comme représentation.*]

Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Imprimerie royale, Paris.

Citations dans MVR (1859, p. 1394) et dans P II (1851, *cf. supra*, p. 129).

1848. *Lalita-Vistara, ou Développement des jeux concernant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni*, traduction par P.-E. Foucaux, Paris.

Mentions dans VN (1854, p. 187), dans MVR (1859, p. 1131) et dans P II (1851, *cf. supra*, p. 112).

1850. R. S. Hardy, *Eastern Monachism*, Londres.

Citations dans MVR (1859, p. 483, p. 1259), dans

VN (1854, p. 187) et P II (ajout manuscrit, p. 102, 423, 452, *cf. supra*, p. 129, p. 476).

[1851. *Parerga et Paralipomena.*]

1853. R. S. Hardy, *A Manual of Buddhism*, Londres.

Citations dans MVR (1859, p. 1252, p. 1254, p. 1383), dans VN (1854, p. 187) et dans P II (ajout manuscrit, SW, p. 327)

[1854. Deuxième édition de *Sur la volonté dans la nature.*]

1855. *Dhammapadam*, traduction du pâli par V. Fausböll.

Citation dans MVR (1859, p. 1394).

1856. *Der Kural, Ein gnomisches Gedicht*, édition par K. Graul, Leipzig.

Citation dans MVR (1859, p. 1282) et P II (*cf. supra*, p. 71, p. 129).

J.-B. Obry, *Du nirvana indien, ou De l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les brahmanes et les bouddhistes*, Amiens.

Citation dans MVR (1859, p. 1254, p. 1259) et dans P II (SW, p. 474, *cf. supra*, p. 129).

1857-1859. C. F. Köppen, I — *Die religion des Buddhas und ihre Enstehung* ; II — *Die Lamaïsche Hierarchie,* Berlin.

Mention dans MVR (1859, p. 1252), dans VN (ajout manuscrit sur exemplaire de 1854, p. 187, p. 190) et dans P II (SW, V, p. 183).

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Schopenhauer disponibles en allemand

Der Handschriftliche Nachlass, éd. A. Hübscher, Kramer, Francfort-sur-le-Main, 1966-1975. rééd. DTV, Munich, 1986, 5 volumes.

Gesammelte Briefe, éd. A. Hübscher, Bouvier, Bonn, 1978, rééd. 1987.

Gespräche, éd. A. Hübscher, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.

Sämtliche Werke, éd. A. Hübscher, 4e éd., F. A. Brockhaus, Mannheim, 1988, 7 volumes.

Sämtliche Werke, éd. W. von Löhneysen, Cotta-Insel, Stuttgart/Francfort-sur-le-Main, 1986, 1960-1965, rééd. Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1986, 5 volumes.

Zürcher Ausgabe, éd. A. Hübscher, Diogenes, 1977, 10 volumes séparés.

II. Traductions

Critique de la philosophie kantienne, trad. J. Lefranc, L'Harmattan, 2004.

De la quadruple racine du principe de raison suffisante, édition complète (1813-1847), éd. F. X. Chenet, M. Piclin, Paris, Vrin, 1991.

De la volonté dans la nature, éd. E. Sans, Paris, PUF, 1969.

Essai sur le libre arbitre, trad. S. Reinach, Paris, Germer Baillière, 1877, Alcan, 1884, rééd. « Les Introuvables », 1987 ; rééd. Payot/Rivages, 1992.

Journal de voyage, Mercure de France, 2006.

Le Fondement de la morale, trad. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1879 ; rééd. avec une présentation de A. Roger, Paris, Aubier-Montaigne, 1978 ; rééd. Le Livre de Poche, 1991.

Le Monde comme volonté et comme représentation, trad. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1888-1890, éd. révisée par R. Roos, Paris, PUF, 1966.

Parerga et Paralipomena, trad. J. P. Jackson, Coda, 2006.

Textes sur la vue et les couleurs, éd. M. Elie, Paris, Vrin, 1986.

Extraits des *Parerga et Paralipomena* :

Aphorismes sur la sagesse dans la vie (Parerga), trad. J.-A. Cantacuzène, révisée par R. Roos, Paris, PUF, 1983. – *Écrivains et style, Sur la religion, Philosophie et philosophes, Éthique, Droit et politique, Métaphysique et Esthétique, Philosophie et science de la nature, Fragments d'histoire de la philosophie, Essais sur les apparitions et opuscules divers*, trad. A. Dietrich, Paris, Alcan, 1902-1912. – *Paralipomena* (chapitres X à XIV), trad. J. Bourdeau et A. Dietrich, corrigée par G. Fillion, sous le titre *Le Néant de l'existence*, Nantes, Le Passeur/Cecofop, 1991. – *Sur la philosophie universitaire*, trad. A. Dietrich sous le titre *Ils corrompent nos têtes*, Strasbourg, Circé, 1991. – *Spéculation transcendante sur l'intentionnalité apparente dans le destin de l'individu, De l'éthique*, trad. M.-J. Pernin sous le titre *Le Sens du destin*, Paris, Vrin, 1988. *L'Art d'avoir toujours raison en Dialectique éristique* (extrait du *Handschriftliche Nachlass*, éd. A. Hübscher, t. 3), trad. H. Plard, Strasbourg, Circé, 1990. – *Philosophie et Science*, trad. A. Dietrich, revue et annotée par A. Kremer-Marietti, Le Livre de Poche, 2001. – *Essai sur les femmes*, éd. D. Raymond, Mille et une nuits, 2005. – *Au-delà de la philosophie universitaire*, trad. Y. Constantinidès, Mille et une nuits, 2006. – *Philosophie du droit et autres essais*, L'Harmattan/Le Sandre, 2006.

III. Études sur Schopenhauer (dans l'ordre chronologique)

G. SIMMEL, « Schopenhauer und Nietzsche », *Aufsätze und Abhandlungen*, 1901-1908, t. 2, p. 58-69, in *Gesamtausgabe*, vol. 8, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993.

R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

R. GERARD, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, thèse principale pour le doctorat ès lettres, Nancy, Impr. G. Thomas, 1963.

M. PICLIN, *Schopenhauer ou le tragédien de la volonté*, Paris, PUF, 1967.
C. ROSSET, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1967.
W. ABENDROTH, *Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hambourg, Rohwolt, 1967.
E. SANS, *R. Wagner et la pensée schopenhauerienne*, Paris, Klinksieck, 1969.
E. HILDEBRAND, *Schopenhauer und das Christentum*, Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Evangelisch-theologischen Fachbereichs der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz, 1973.
H.W. BRANN, *Schopenhauer und das Judentum*, Bonn, Bouvier, 1975.
D. RAYMOND, *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1977, rééd. 1995.
M. GUEROULT, « Schopenhauer et Fichte », in *Études de philosophie allemande*, Hildesheim, G. Olms, 1977, p. 202-262.
R. P. COLLIN, *Schopenhauer en France, un mythe naturaliste*, Lyon, Presses universitaires, 1979.
A. PHILONENKO, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980.
A. HÜBSCHER, *Schopenhauer-Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1981.
H. SCHÖNDORF, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Munich, J. Berchmann, 1982.
J. W. SEDLAR, *India in the Mind of Germany, Schelling, Schopenhauer and their times*, Washington, 1982.
E. CASSIRER, *Les Systèmes post-kantiens*, trad. Collège de philosophie, Lille, Presses universitaires, 1983.
B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford Clarendon Press, 1983, rééd. 1997.
A. SCHMIDT, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Munich/Zürich, Piper, 1986.
A. HÜBSCHER, *Denker gegen der Strom, Schopenhauer gestern, heute, morgen*, Bonn, Bouvier, 1973 ; 3e éd., 1987.
A. PHILONENKO, « Schopenhauer, critique de Kant », *Revue internationale de philosophie*, 164, 1/1988, p. 37-70.
P. Sipriot (dir.), *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Monaco, Le Rocher, 1988.
A. SCHMIDT, « Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis », in *Schopenhauer als Anfrage an das Christentum*, ouvrage collectif, Hambourg, Katholische Akademie, 1989, p. 37-77.

R.-P. DROIT, *L'Oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.
R.-P. DROIT (dir.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989.
R. SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, texte français H. Hildebrand, Paris, PUF, 1990.
R. MALTER, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1991.
J. LEFRANC (éd.), *Schopenhauer*, Cahier de l'Herne, 1997.
J.P. FERRAND, *Schopenhauer*, Ellipses, 1999.
A. ROGER, *Le Vocabulaire de Schopenhauer*, Ellipses, 1999.
J. LEFRANC, *Comprendre Schopenhauer*, A. Colin, 2002.
V. STANEK, *Le Monde comme volonté et comme représentation, livres I et II*, Ellipses, 2002.
C. BONNET et J. SALEM (dir.), *La Raison dévoilée, Études schopenhaueriennes*, Vrin, 2005.
A. PHILONENKO, *Schopenhauer critique de Kant*, Les Belles Lettres, 2005.

Site internet de la Société Schopenhauer (Schopenhauer Gesellschaft), qui publie notamment l'Annuaire Schopenhauer (Schopenhauer-Jahrbuch) : http://www.schopenhauer.de

CHRONOLOGIE

1788. Naissance à Dantzig, le 22 février, d'Arthur Schopenhauer, fils de Heinrich Floris Schopenhauer et de sa femme Johanna, née Trosenier. Par son père, le jeune Arthur appartient à la bourgeoisie commerçante de la ville.

1793. La famille Schopenhauer fuit Dantzig après la mise sous tutelle de la ville par la Prusse, et s'installe à Hambourg, autre ville hanséatique. Les parents Schopenhauer ne s'occupent guère de leur fils : sa mère mène une vie très mondaine, son père est tout à ses affaires.

1797. Naissance d'Adèle Schopenhauer, sœur d'Arthur. Son père part en voyage avec celui-ci et arrive au Havre ; il y laisse Arthur pour deux ans, dans la famille d'un correspondant commercial, les Grégoire. Arthur apprend ainsi le français.

1799. En raison de la guerre entre l'Angleterre et la France, le jeune Arthur est rapatrié à Hambourg. Il est inscrit dans un institut privé d'éducation et de formation des futurs négociants, où il poursuivra des études jusqu'en 1803.

1803. Arthur se soumet au souhait de son père de lui succéder comme négociant. Il avait pourtant le choix entre cette voie et celle d'études classiques au lycée. En récompense de ce choix, la famille Schopenhauer, malgré l'accumulation de difficultés financières, part pour un grand voyage à travers l'Europe (Hollande, Angleterre, France, Suisse, Autriche). A Bordeaux, les Schopenhauer séjournent dans la maison où était descendu, deux ans plus tôt, F. Hölderlin.

1804. De retour à Hambourg, Arthur entame un apprentissage chez deux négociants en gros. Le Blocus continental fait sentir ses effets sur les affaires de son père, sujet à la même époque à un affaiblissement général de sa santé. Il critique le manque d'entrain de son fils.

1806. En avril meurt Heinrich Floris. La thèse du suicide n'est pas prouvée. Johanna Schopenhauer parle d'un « accident » dans sa correspondance, et ressent cette disparition comme une délivrance. Elle liquide le commerce et part s'installer à Weimar avec sa fille Adèle, où elle fondera un salon et se liera d'amitié avec Goethe. Arthur reste en apprentissage à Hambourg. A cette époque, il lit Matthias Claudius, écrivain d'inspiration piétiste apprécié de son père, mais n'est pas convaincu de la solution apportée par Claudius au problème de la théodicée.

1807. Poussé par sa mère, Arthur abandonne l'apprentissage. Il prépare son baccalauréat à Gotha, ville proche de Weimar. Arthur brille autant dans ses relations mondaines que dans les langues anciennes. L'héritage de la fortune familiale est matière à tensions entre Arthur et sa mère, qui tient à maintenir son fils à distance. A la fin de l'année, toutefois, Arthur s'installe à Weimar, mais sans loger chez sa mère. Il suit des cours particuliers et parfait sa formation dans les études classiques.

1809. Arthur a vingt et un ans. Il reçoit sa part d'héritage, qui lui permet de vivre aisément sans travailler. Il s'inscrit à l'université de Göttingen, où il étudie les sciences de la nature et suit les cours de Blumenbach (1752-1840). A cette époque, il lit Platon et Kant.

1811. Arthur quitte Göttingen pour l'université de Berlin, récemment fondée (1809). Il est muni d'une lettre de recommandation de Goethe adressée à F. Wolf (1759-1824), helléniste réputé. Il suit ses cours, comme ceux de Fichte (1762-1814) et Schleiermacher (1768-1834). Il commence à mettre par écrit ses pensées et annote les cours auxquels il assiste.

1813. En cette année de la bataille de Leipzig, Schopenhauer fuit devant les épreuves de la guerre. Il se retire à Rudolstadt, petite bourgade proche de Weimar, et, de juillet à novembre, rédige sa thèse de doctorat (*Dissertation*) *De la quadruple racine du principe de raison suffisante.* Ses notes personnelles le montrent très critique de ses contemporains philosophes. Il revient à Weimar, où les relations avec sa mère sont orageuses, et rend visite à

Goethe, avec lequel il s'entretient sur la théorie des couleurs.

1814. Schopenhauer quitte Weimar pour Dresde et se sépare définitivement de sa mère. Celle-ci fait paraître des *Souvenirs de voyage*, inaugurant une carrière d'écrivain qui lui vaudra d'être, pendant dix ans, la femme de lettres la plus célèbre d'Allemagne. A Dresde, Schopenhauer découvre l'*Oupnekhat* et la spéculation indienne des Upanishads (voir Chronologie orientaliste). Publication, à ses frais, de la *Quadruple Racine*, à Rudolstadt. A cette époque commence pour Schopenhauer une période d'intense activité intellectuelle, couronnée, quatre années plus tard, par la publication du *Monde comme volonté et comme représentation*.

1816. Schopenhauer publie *Sur la vue et les couleurs*, chez Hartknoch (Leipzig). Ses notes personnelles montrent que c'est au cours de ces quelques années qu'il élabore l'essentiel de sa philosophie, fruit de lectures concentrées sur Platon, Kant et les Upanishads. En 1817, il commence la rédaction du *Monde comme volonté et comme représentation*.

1819. Parution, chez Brockhaus (Leipzig), de la première édition du *Monde comme volonté et comme représentation*. Schopenhauer sollicite avec succès un poste à l'université de Berlin.

1820. Les cours de Schopenhauer, qui ont lieu, selon son souhait, aux mêmes heures que ceux de Hegel, ne rencontrent qu'une infime audience.

1822-1827. Schopenhauer part en voyage (Italie). Il échoue dans ses tentatives d'obtention d'un poste : Munich, Würzburg, Heidelberg, Berlin de nouveau. Malgré son état dépressif, il esquisse diverses préfaces en vue d'une seconde édition du *Monde*.

1831. Le choléra atteint Berlin, Schopenhauer s'enfuit à Francfort-sur-le Main.

1832-1833. Schopenhauer vit à Mannheim.

1833. Installation définitive à Francfort. Schopenhauer ne quittera plus la ville jusqu'à sa mort.

1835. Brockhaus, l'éditeur du *Monde*, continue d'informer Schopenhauer de la mévente de son ouvrage.

1836. Schopenhauer publie, chez un libraire de Francfort

(Schmerber), *Sur la volonté dans la nature*, fruit de ses pensées et lectures récentes sur les sciences exactes. L'ouvrage ne rencontre pas davantage le succès.

1838. Le philosophe écrit deux textes : le premier, *Sur la liberté de la volonté*, est présenté au concours de la Société norvégienne des sciences, et obtient une récompense en 1839. Le second, *Sur le fondement de la morale*, est présenté à la Société royale danoise des sciences, mais ne reçoit pas le prix. Le mémoire sur la *Liberté de la volonté* attire au philosophe ses premiers disciples, dont J. Frauenstädt.

Mort de Johanna Schopenhauer.

1841. Schopenhauer fait paraître à Francfort (Suchsland) les deux opuscules sous le titre : *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique, traités dans deux questions universitaires mises à concours.*

1844. Deuxième édition du *Monde* (Brockhaus), « qui contient les suppléments aux quatre livres du premier volume ». En fait, le texte de 1819 a été également augmenté. Schopenhauer lui ajoute une série de chapitres et renvoie, pour chacun d'eux, à un ou plusieurs des paragraphes qui formaient les livres de la première édition. Dès 1845, il commence les *Parerga et Paralipomena.*

1847. Deuxième édition de la *Quadruple Racine* (Suchsland). Le texte, du fait des nombreux ajouts et modifications, a grossi de moitié par rapport à l'édition de 1813.

1849. Mort d'Adèle Schopenhauer.

1851. Publication, à Berlin (Hayn), des *Parerga et Paralipomena, petits écrits philosophiques.* A la faveur de ces textes, pourtant annexes dans l'ensemble de l'œuvre du philosophe, Schopenhauer rencontrera la reconnaissance, sinon la célébrité.

1853. Le critique anglais J. Oxenford publie un article dans la *Westminster and Foreign Quarterly Review*, intitulé « Iconoclasm in German Philosophy » (avril). Sous sa plume avait paru l'année précédente un compte rendu des *Parerga.* Ces articles, auxquels il faut ajouter celui de Saint-René Taillandier, « L'Allemagne littéraire », consacré pour une part à Schopenhauer et publié dans *La Revue des Deux Mondes* (août 1856), marquent un début de célébrité pour la philosophie de Schopenhauer, plus objet de « mode » que d'étude, toutefois.

1854. Deuxième édition, « améliorée et augmentée » (Préface), de *Sur la vue et les couleurs* (Hartknoch).

Deuxième édition, enrichie d'« ajouts nombreux et pour une part considérable » (Préface), de *Sur la volonté dans la nature (Suchsland)*.

A cette époque, R. Wagner découvre et défend la philosophie de Schopenhauer : il n'a jamais rencontré le philosophe, mais devient « le meilleur propagandiste de sa pensée et de ses écrits » (E. Sans).

1859. Troisième édition, « assez considérablement augmentée » (Préface), du *Monde comme volonté et comme représentation* (Brockhaus).

1860. Deuxième édition, enrichie d'« ajouts assez considérables » (Préface), des *Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique* (Brockhaus).

Mort d'Arthur Schopenhauer, le 21 septembre.

1873-1874. J. Frauenstädt, dépositaire des œuvres publiées et posthumes de Schopenhauer, publie une édition complète qui intègre, pour chacune des œuvres, les ultimes ajouts manuscrits de l'auteur.

TABLE

Présentation 5
Note sur cette édition 47

SUR LA RELIGION 49

Notes 145
Annexe 1 195
Annexe 2 201
Bibliographie 209
Chronologie 213

L'AMOUR COURTOIS. UNE ANTHOLOGIE (1589)

APOLLINAIRE
Alcools (1524)
Calligrammes (1525)

ARISTOPHANE
Les Cavaliers. L'Assemblée des femmes (1610)

ARISTOTE
Éthique à Eudème (bilingue) (1509)
Histoire des animaux (1590)
Topiques. Réfutations sophistiques (1545)

BALZAC
La Cousine Bette (1556)
Ursule Mirouët (1517)

BARBEY D'AUREVILLY
Barbey d'Aurevilly journaliste (1562)

BARBUSSE
Le Feu (1541)

BAUDELAIRE
Le Spleen de Paris (1588)

BERGSON
Essai sur les données immédiates de la conscience (1522)
Essai sur les données immédiates de la conscience (chap. II) (1521)
La Pensée et le Mouvant (1539)
Le Rire (1526)

BERNANOS
Journal d'un curé de campagne (1605)
Sous le soleil de Satan (1604)

BLASONS ANATOMIQUES DU CORPS FÉMININ (1575)

BLOY
Bloy journaliste (1607)

CICÉRON
Fins des biens et des maux (1568)

CLAUSEWITZ
De la guerre, livre I (1542)

CONRAD
Au cœur des ténèbres (1583)

CORBIÈRE
Les Amours jaunes (1592)

DESBORDES-VALMORE
Les Pleurs (1613)

DESCARTES
Discours de la méthode (GF Philo')
L'Homme (1600)

DUMAS
Pauline (1566)
La Tour de Nesle. Henri III et sa cour (1565)

DURKHEIM
Le Suicide, livre II (1540)

ÉCRITS ATTRIBUÉS À PLATON (1543)

ÉPICTÈTE
Manuel (GF Philo')

ÉPICURE
Lettre à Ménécée (GF Philo')

FEYDEAU
La Dame de chez Maxim (1577)

FICHTE
Introductions berlinoises à la philosophie (1538)

FITZGERALD
Tendre est la nuit (1561)

FLAUBERT
Madame Bovary (1593)

FREUD
L'Homme Moïse et la religion monothéiste (1612)
Propos d'actualité sur la guerre et sur la mort (1586)
Sur la psychanalyse. Cinq leçons (GF Philo')
Totem et tabou (1559)

GAUTIER
Les Jeunes France et autres récits humoristiques (1518)

GENEVOIX
Ceux de 14 (1601)

GIRAUDOUX
Électre (1548)
La guerre de Troie n'aura pas lieu (1549)
Ondine. Intermezzo (1571)

GONCOURT
La Fille Élisa (1553)

HOBBES
Léviathan (chap. X-XVIII et XXI) (1579)

HOMÈRE
Odyssée (1584)

HOUELLEBECQ
La Carte et le Territoire (1572)

HUGO
Les Contemplations. Livres I-IV (1611)
Les Contemplations. Livres IV-V (1620)
Hugo journaliste (1530)
Lucrèce Borgia (1574)
Les Misérables, tome I (1623)
Les Misérables, tome II (1624)
Philosophie (Préface philosophique des Misérables) (1625)
Préface de Cromwell (1617)
Ruy Blas (1570)

JANKÉLÉVITCH
L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux (chap. I) (1582)

KANT
Critique de la raison pure (Introduction) (1581)
La Religion comprise dans les limites de la seule raison (1616)
Les Progrès de la métaphysique (1527)
Qu'est-ce que les Lumières ? (GF Philo')

MME DE LAFAYETTE
La Princesse de Montpensier (1585)

MARC AURÈLE
Pensées pour soi (1591)

MAUPASSANT
Contes de la bécasse (1587)

MOLIÈRE
Le Bourgeois gentilhomme (1537)
Le Malade imaginaire (1621)
Les Femmes savantes (1599)

MONTESQUIEU
De l'esprit des lois (anthologie) (1511)

NERVAL
Sylvie (1520)

NICOLAS DE CUES
La Docte Ignorance (1510)

NIETZSCHE
Humain, trop humain I (1614)
Humain, trop humain II (1615)
La Naissance de la tragédie (1558)
Sur l'invention de la morale (Généalogie de la morale, deuxième traité) (1596)

PERRAULT
Histoires ou contes du temps passé (1546)

PLATON
Apologie de Socrate (1580)
La République. Livre V (GF Philo')

POTOCKI
Voyages (1560)

RABELAIS
Gargantua (bilingue) (1573)

RACINE
Andromaque (1555)

RIMBAUD
Je ne suis pas venu ici pour être heureux (correspondance) (1550)

RIMBAUD, VERLAINE, CROS...
Album zutique. Dixains réalistes (1569)

ROSTAND
L'Aiglon (1597)

ROUSSEAU
Julie ou la Nouvelle Héloïse (1603)

SADE
Contes libertins (1535)

SAINT AUGUSTIN
Les Confessions. Livre XI (GF Philo')

SÉNÈQUE
Phèdre (1606)

SHAKESPEARE
Le Conte d'hiver (bilingue) (1576)
Othello (1563)

LES SOIRÉES DE MÉDAN (1488)

SOPHOCLE
Œdipe Roi (1557)

STENDHAL
Le Rouge et le Noir (1514)
Souvenirs d'égotisme (1515)

LA TECHNIQUE (Corpus) (1594)

THÉÂTRE TRAGIQUE DU XVI^e SIÈCLE (1618)

TOCQUEVILLE
De la démocratie en Amérique. Tome II, partie IV (1609)

VALÉRY
Poésies (1602)

VERLAINE
Recueils de jeunesse : Poèmes saturniens. Les Amies. Fêtes galantes. La Bonne Chanson (1595)

VIAU
Les Amours tragiques de Pyrame et Thisbé (1554)

VOLTAIRE
Écrits satiriques (1536)
Œdipe (1608)

WOOLF
Mrs Dalloway (1523)

ZOLA
La Curée (1552)
Les Romanciers naturalistes (1622)

Cet ouvrage a été mis en pages par

<pixellence>

N° d'édition : L.01EHPN001047.N001
Dépôt légal : janvier 2021